

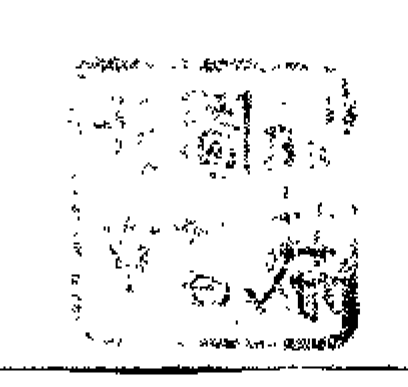
传统文化与中国社会

主编：熊铁基

华中师范大学出版社

(鄂)新登字11号

传统文化与中国社会
© 熊铁基 主编
*
华中师范大学出版社出版发行
(武昌桂子山)
新华书店湖北发行所经销
湖北科技出版社黄冈印刷厂印刷
*
开本 850×1168 1/32 印张 14.5 字数 376 千字
1993年7月第1版 1993年7月第1次印刷
ISBN7-5622-1179-5/K·86
印数:1—1000 定价:8.50元
本书如有印装质量问题,可向承印厂调换



前　言

中国之所以为中国，就因为有自己的独特的文化传统，这传统是悠久的连绵不断的，世界上任何一个国家不能比，其他几个历史悠久的文明古国也不能比。这传统无所不在，无论国家、民族、政府，无论社会生活哪个方面，无论人们的思想言行，都有中国自己的传统。从存在到现在看叫做文化传统，它的过去即为传统文化。今天所说的要熟悉国情，就包括要了解传统文化，认识文化传统。只有深刻地认识了传统，然后才能自觉地对待传统。80年代兴起的“文化热”不是偶然的，有它的历史必然，简言之，是人们在新的历史时期反省和认识国情的需要。就是在这样的背景下，我和一批中青年同志开始了“文化史”的研究。我们都是学习和研究历史的，多少有点“实证”精神，也多少有点“滞后”，但一经开始之后，不管是“冷”还是“热”，就再也没有改变了。我们分头努力，以求从不同方面不同角度对传统文化有个比较深刻的认识。当然这不是很容易的，所以我们这本书虽已完成，大家的研究工作仍在继续。

对于这么一个大题目，我们中的任何一个人也难以独立完成。为了使研究有一定的深度，我们采取了分工合作的办法，并且在分工时，考虑了各人学习和研究的基础。仔细的读者会不难发现，本书中各位作者，对自己的专题，或者早已有了一些研究成果发表，或者有新的论文或专著即将问世。

一个个专题虽是分头做的，但整本书的结构和内容是经过集体认真讨论和设计的，它反映了我们对文化史及传统文化的主要看法。我们没有也很难对文化再下什么定义，但侧重了观念形态方

面的内容，即便是经济、政治、阶级和阶层等方面的专题，也是从思想观念方面探讨的，例如经济的传统思想、国家、政府的传统观念等等。文化传统无所不在，传统文化的内容十分丰富，我们所列的专题并不全面，但反映了一些主要方面，这是从本书目录中就可以看到的。

各专题的内容，在讨论时有大体上相同的构思，主要是研讨文化成果形成发展的过程，并给以一定的规律性的认识和总结，但由于专题的性质不相同，各人的理解和思路也不可能相同，写出来的结果是有较大差异的。我们有意保留了它们的差异，各有特色和长处，可以作些比较，对于再深入的研究和认识也许会有好处的。风格、水平不一，这是不足之处，也是集体合作中难免的。

分工各专题的同志，对该专题都有一定的研究，都已经写过或正在撰写文章和专书。但每一个专题也是很大的，短时间不可能研究到它的方方面面，为了阐述专题的需要，为了给读者一定的完整知识，每个人在写作过程中，都参考和借鉴了诸多同志的研究成果，这是应该说明也应该可以得到谅解的。大家在研讨过程中都一再强调：既要借鉴他人的研究成果，又要阐发自己的思想；既要借用，又不简单抄袭；引用资料一定要查对和分析原文等等。这是写书人起码应该做到的。我们着意了这些。只有这样，才可以保证这本书的学术性和可读性，给读者提供一本有一定参考价值的可读的书。

作为本书的主编，我要略说几句。我和年轻同志一起想到要写这样一本介绍和研究传统文化的书，认为可以为弘扬传统文化做点贡献。自知个人力量有限，又欣赏年轻人思想敏锐、活跃，好学勤思，接受新东西快。故在自己写作一本不完善的《汉唐文化史》的同时，和大家一起讨论，依靠集体的力量，来完成这本《传统文化与中国社会》属于文化史的书。总的设想是我提出的，经过大家讨论、充实，然后才分头去作。前后三四个年头了，每一篇从草拟提纲到写作完成，我都是参加了意见的（或多或少），每一篇从初稿到定稿，

最少的看了两遍，有的看了三四遍，甚至更多。提出这一点，是说明我对这本书的责任，如果有问题的话（缺点、错误、不足之处），我是不能辞其咎的。我等待着大家的批评。

熊铁基
1992.7.

目　录

壹●经　济

经济是每一个社会博大文化的基础，每一个民族的经济生存方式都必然决定该民族的社会结构，决定民族的政治、历史，决定民族的观念意识文化。中国古代社会的经济是一幅多彩的社会画卷，在其展示中，我们可以发现传统经济的稳性发展的主线，及其与社会发展、国家政策、政治生活、价值观念的交相辉映，可以从经济发展、变化中，窥见古代中国社会的运动趋向。

一、传统经济的演变

1. 初民社会的裂变

自从有了人，这个世界就开始了经济生活。远古时代，社会经济处于发轫阶段，初民们的经济生活是原始的。

人类获取物质生活资料的第一种方式是采集，继而是狩猎，因此，初民社会的最初经济形态是原始采猎经济，攫取自然生长的可食植物和动物。传说中的有巢氏、燧人氏、庖牺氏便是采猎经济时代的史影。狭小的原始群既没有外部交换，也没有内部交换，有谋生能力的人除了谋取自己需要的食物外，不可能有什么剩余。随着社会的进化，经济逐步发展，生产工具由砍砸器、刮削器等发展到二次加工的磨制石器、复合工具，进而发明了弓箭。在所有经济生活的工具和手段的进程中，自然火的使用及人工取火，宣告人类在征服自然中，迈进了一大步。这种种文化因素的相继出

现，证明采猎经济的发展已经到了“农业的前夜”。

原始农业的产生是人类历史上划时代的大事，是由采猎经济到生产经济的革命性转变，是继种植业和养畜业发明之后，原始经济进入的一个新时代。古史传说中的神农氏“教民农作”的时代便是农业起源时代的史影，从时间断限上看，可追溯至距今一万年左右。农业的发明，奠定了中国进入文明时代的物质基础。

在采集经济中，初民们观察了一些植物的生长特性，发明了种植业；在狩猎经济中，人们拘系圈禁经常接触的动物，掌握了一些动物的习性，发明了畜牧业。在种植与畜养的积累中，孕育着农业发生的可能性，一旦社会出现某种需要，农业便应运而生。神农氏的传说印证农业的发明是由于开辟原始人类食物新来源的需要。人类第一次通过自己的活动来增殖天然产品。

我国是世界上最重要的农作物起源中心之一，迄今最早栽培稻、粟、黍的遗存都在我国发现。距今六、七千年前，黄河流域普遍栽培粟、黍，长江流域普遍栽培水稻，形成南稻北粟的局面。古代的“六畜”在原始时代已开始饲养，我国还是最早养蚕缫丝的国家，这些都与定居农业密切相关。在原始经济的发展中，围绕南方的稻作文化和北方的粟作文化，初民们形成了各具特色的生产、生活内容。我国发达的原始农业文化主要是由北方的粟作农业和南方的稻作农业两大源头汇流而成。

人们在解决食物以后，尚需要其它生活用品和制作食物及其它生活用品的工具，于是，原始手工业从经济中分裂出来。初民们通过对自然物的加工获取符合人类需要的形式。制造和使用工具是人类区别于动物的主要特点。原始手工业的内容及主要领域是随着采猎经济和农业经济的发展而逐渐扩展的，最古老的手工业项目是石器制作和木器制作，继而，出现骨器制作、皮革制作和编织等手工业项目，以农业的发生为主要意义的“新石器革命”导致纺织、制陶和建筑业的发生、发展。原始社会末期，又萌生了促进生产力和生产关系划时代变革的冶金业。原始手工业

发展的全面高潮是在定居农业出现之后，随着社会及原始经济的发展，人们的生产逐渐趋于专业化，社会出现职业分工，尤其是手工行业的专门化分工。社会经济在不断裂变。

农业和手工业分工的日趋明显，强有力地推动社会经济的发展。人们在因自然条件和传统产品不同而进行朋友馈赠式的交换习俗中，日渐意识到互通有无可以满足彼此的需要。随着社会产品的增加，人们萌发了初始的价值观念，朋友馈赠式的交换逐渐转变为比较完整意义上的物物交换。在生产发展不断引发个体劳动与家庭经济出现的情况下，商品交换日益由原始共同体之间渗透到原始共同体内部。社会分工与交换，自始就与个体家庭私有经济的形成、与原始共同体的分裂相联系，其发展成为氏族公社瓦解和私有制国家形成的强力杠杆。基此，原始社会经济又裂变出商业经济。社会经济开始呈现农业、手工业、商业多元发展的格局。

2. 农本位社会经济的定型及传统农业经济的稳性发展

"农业是整个古代世界的决定性的生产部门"①，刚刚走出野蛮时代的先民们以新的姿态，改造自然，发展社会。

在古代中国社会，农业经济优越于畜牧业经济。一个民族是由采猎经济跨入畜牧经济还是农业经济，不是由这一民族的主观愿望决定的，但是，这是关键性的一步，对一个民族的发展前途影响极大。中华民族跨出了农业经济这关键性的一步，给中华民族带来了持久的繁荣昌盛，也给中华民族留下了沉重的历史包袱。

中国传统农业有其自身发展脉络。初始是不烧不耕的种植农业，其后是火耕农业，而耒耜农业阶段，耒耜类直插式农具的广泛使用最有特色，我国的先民正是带着耒耜进入文明时代的。中

---

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第145页，人民出版社1972年版。

国传统农业的定型是在牛拉铁犁阶段，牛作为耕作动力始于何时不得而知，有人推证为商代，但没有资料佐证。春秋晚期使用铁工具却已发现，其中有铁铧。时人将牛与耕连系一起，比如司马耕字子牛、冉耕字伯牛的命名，便是这一观念的反映。传统农业定型于这一时期，说明我国传统农业生产力水平的起点较高，另一方面也说明我国传统农业生产力水平的发展稳定而缓慢，自进入牛拉铁犁后，在这方面就较少有实质性的飞跃和超越了。

农本位的国家经济形态确立于三代，农业已成为当时最主要的生产部门，国家对属民的编户主要从两方面加以考虑，一是国家政治统治、管理以及税收，一是农业生产。每年春耕、中耕、收获等农业生产的关键时刻，统治阶层都举行"藉礼"，从天子开始，大小奴隶主都必须演示耕作。这一作法，沿袭于后世历代统治者，充分表明农业的社会地位。

在中国历史上，农业的发展多有反复，但总体上是一步一步向前演进。尤其是在封建社会前期，新的生产关系确立不久，新兴地主阶级和农民阶级对社会生产力起了极大的推动作用，大量土地被开垦，粮食产量不断增加，人口在发展，农具逐渐在改新和发明。

三代至隋唐，中国农业经济中心在中原黄河流域为主的北方地区，而南方地区甚至到了汉朝，农业生产仍处于原始状态，只是到了魏晋南北朝，农业生产才开始有较大发展。中国古代经济的发展趋势，是经济重心由黄河流域向长江流域移动，即由北向南移动。由于战乱的影响，北方人口的南迁、先进技术的南传以及其它原因，隋唐以后，经济重心转移到南方。

农本经济是谋生经济，谋生包括谋衣、谋食两方面，足衣足食是其根本目标，亦即耕织两者的紧密结合。

宋代以前，传统的农本经济是一种以粮食生产为中心的小农经济，宋代，传统农本经济结构已有局部突破，由单一的粮食种植转向混合型的农业生产，传统的家庭手工业在一些部门开始脱

离对家庭农业的依附而进行专业化生产，传统的农本经济打破自足状态而面向商品市场。当然这种变化的程度有限，但以农业为根本的社会在这里有了一个转折。到明清时期，农村经济作物大量出现，商业性农业有了发展，农业与手工业、市场的联系逐步深入。

在我国数千年的历史中，由于将农业视为"国脉民天"，以农立国，因此，传统农业经济形成了许多特色：①

（1）有一套农业生产的指导思想。古人提出天（时）、地（地势、地形、地质）、人（力）三者"制宜"的理论，《周易》称之为"三材"或"三才"，《孟子》则称三者为"天时"、"地利"、"人和"，一致认为这是农业生产的三项重要因素，其中，尤以"人"为突出。强调必须优化三者的条件，调整三者的关系。这个理论成为传统的农家思想的主流。（2）对水土保持的重视。古人强调水土的重要性，视之为人民以至万物的本原和生命线，在农业生产中总结了许多水土保持的经验，如认识到森林保持水土的作用和方法，注重田埂防止水土流失的功效。（3）田间耕耘管理方面，传统农业的意向和方法是，要求充分发挥人力，精耕细作，在一定耕地内，竭其应尽、能尽的人力，组织集约生产。反对粗放施工。（4）看重"粪田之宜"，适当调制和施用有机肥料。（5）利用生物防治虫害。（6）农作物品种资源及其选种、育种和繁殖技术发展较早，而且十分讲究。（7）农、林、牧、渔综合性的传统农业——有机农业的合理发展。（8）农书广泛、持续的出现，系统地总结了传统农业生产的经济和技术。在传统农业的这些特点中，有许多至今犹拜其赐。

---

① 参照梁仲勉：《我国传统农业的特点》，《学术研究》1987年第5期摘编。

3. 夹缝中的商品经济与资本主义萌芽

自社会出现物物交换后，商业活动日渐频繁，到商代，出现了专门经营商品买卖的商人。这时，手工业也发展到较高水平。商代和西周，工商业由官府垄断，商人与百工隶属奴隶主贵族，所谓“工商食官”，为贵族的需要经营生产。

进入春秋、战国的社会大变革时期，商品经济突破“工商食官”的格局，社会出现自由经商的热潮，涌现了众多的独立大富商，“多钱善贾”的商人们利用“人弃我取，人取我与”的原则经营商业。一些城市突破了过去只是政治统治中心和军事城堡的单一作用，发展成为商品交换的集散地。这是一个重大的变化，是利于商品经济发展的良好开端，如果保持这种发展的趋势，中国社会内部商品经济的发展将迅速而又顺利。可惜后世的政府政策遏制了这种发展趋势，造成商品经济发展缓慢，甚至出现逆转、反复的局面。

春秋、战国是中国历史上商品经济发展唯一充分自由的时代。

秦始皇统一中国及其采取的一系列措施，给商品经济的发展创造了条件。但是，秦代商业并没有出现更大的发展，一方面是由于秦的重本抑末政策，另一方面大手工业作坊和制盐都掌握在官府、官僚地主和富商大贾手中，工商业发展受到压抑。汉初的“休养生息”和对商业采取放任政策，有力地促进了商品经济，商人不但在经济上积累了大量财富，政治上也取得了相当的地位，成为国家难以控制的力量；汉武帝时期实施重本抑末的政策，对商人进行有计划的打击，限制私人工商业的发展，加上西汉末的王莽“改制”，商品经济不断走下坡路。东汉时虽有复苏，但是未能兴盛起来。魏晋南北朝时期商品经济衰退。

隋统一全国后，货币的划一和南北大运河的开凿，为商品经济的复苏创造了条件。唐朝，由于政治的统一和稳定，农业的恢复和发展，商品经济有了很大发展。唐朝一方面仍以官府的和封

建地主型的手工业为主体，另一方面私人手工业也在缓慢发展，出现了手工业行会、商业繁荣，国内外贸易中心长安出现了堆放商货的“邸”，商业区与居民区开始分立。隋唐商品经济虽有很大发展，然而，在整个社会经济中仍处于从属地位。“安史之乱”至五代十国，商品经济又经历了一次曲折。北宋定鼎中原，城市商业繁荣，突破了唐代禁止夜市的限制，广大农村也出现了地区性市场。大手工业虽然仍集中在官营手工作坊，但是私营手工业作坊远多于前代，城乡出现不少个体手工业，手工业和商业行会不断涌现。为了适应商品经济的发展，宋政府大量发行纸币。此后，北方商品经济有所停顿，南宋占领的地区得到进一步发展。元朝建立后，对商品经济采取了官府控制的原则，限制了汉族商人贸易，同时，高利贷横行，币制紊乱，严重阻碍了商品经济的正常发展。

明初实行保护商业政策，农业生产得到极大的发展，手工业中的分工和商业性经营有了明显的进步。由于经济发展的需要，白银的使用更为广泛，成为计价的标准，特别是棉花的种植和棉布生产的推广，有力地推动了商品经济的发展。清代，手工业超越前代，商业有了长足的发展，地区间的商品交换更加活跃，更多的商品投入流通领域，推动了国内市场的扩大，城市兴盛，商品经济不断向农村延伸，具有相当的活力。但是，明清政府奉行的仍然是抑末政策，明中后期，增收商税，关卡林立，税监遍布，以及清世的闭关锁国政策，给商品经济的发展造成了巨大障碍，明清商品经济的发展仍然是艰难曲折的。

明中叶以后，中国封建社会内部出现了资本主义萌芽。

资本主义萌芽的产生与发展主要取决于社会生产力的发展水平，商品经济的发展，社会分工的扩大，雇佣劳动和手工工场、作坊中生产关系的变化等一系列社会经济因素。明代嘉靖、万历年间，江南纺织业部门生产竞争加剧，导致小生产者的分化，在苏州等地出现了破产者出卖自己劳动力的市场，这些人等待机户雇佣。社会出现“机户出资，机工出力”的资本主义雇佣关系。一

些包买商会以包买商的身份支配小生产者的生产，致使小生产者转化为雇佣劳动者，包买商则转化为剥削雇佣劳动者的资产者，其商业资本转化为产业资本。明代的资本主义生产关系仅产生于长江三角洲和沿海商品经济发达的地区，范围只限于手工业部门的丝纺织业，处于萌芽阶段，但却是封建社会内部出现的新的经济因素。

清代，雇工经营的手工作坊的工场明显增加，规模扩大，一些小城镇也开始出现。业主和雇工的关系是出资和出力的雇佣关系。封建人身依附关系日益削弱，雇工被解雇或不愿在某处受雇可"另投别主"，他们以技术的高低、生产的数量和质量确定工资的多少，日工和短工则计日受值。在农业领域，农业雇工的身份具有明显变化，很多雇主与雇工已无主仆名份，雇工具有自由劳动力的性质，出现了雇佣雇工的农业经营主，表明农业资本主义萌芽的存在。

但是，中国资本主义萌芽出现后的发展是缓慢的，主要原因是封建制度的束缚，一是封建政府的重税制，二是受封建政府保护的行会制度，三是历代继承的重农抑商的政策。同时，高额地租也限制了资本主义萌芽的发展，高额地租一方面加固了农业与手工业的结合，巩固了小农经济，另一方面刺激和吸引商人、高利贷者将货币投入土地，减少了资本主义生产领域的资金周转，维护了自然经济体系。

然而，明清资本主义萌芽的产生与发展，冲击着封建的经济基础，标志着中国封建制度的衰落。

二、传统经济思想的特点

1. 传统经济思想的特点[1]

在中国传统文化中，经济思想博大而丰富，具有鲜明的特点，其影响广泛而深远。虽然在近代受到冲击，但影响犹存，直至今日也无例外，只是程度大为减弱。

以治国平天下为终极目标——

见诸文字的中国经济思想产生于奴隶社会。统治者以义、利规定政治、道德与经济利益的关系，甚至将义与利对立，人们的求利活动只能在政治或道德所允许的范围内进行，这种义利观的理论与实践对后世中国影响极大。

儒家的经典著作《大家》，提出了格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的信条。随着儒家思想社会地位的强化，治国平天下成为朝野有抱负的地主阶级知识分子的奋斗目标。多数地主阶级的政治家、思想家都从实行什么样的经济政策才符合国家的根本利益的角度来提出经济观点，因此，中国传统经济思想体现出来的多是宏观的把握，很少微观的经济问题分析。

治国平天下，实质上是维护地主阶级的统治世界。在古代中国，一些地主阶级政治家、思想家的经济思想，往往能够反映出农民或商人的要求、情绪，如诸多经济改革家的奏章中经常性地反映出这种思想。但这并不说明他们是农民或商人的代表、能够为民请命，只是指这些人在某些问题上主张维护人民的正当利益，根本上仍是从国家利益考虑，仍是为了治国平天下。

以自然经济结构为理想模式——

---

[1] 参考叶世昌文，见《中国经济思想史论文集》，上海社科院出版社1986年5月版。

中国传统经济思想乃是自然经济结构的折射。农业是富国安民的根本，农业失常，社会难以安定，政权也不能巩固。因此，重农成为极重要的传统经济思想，自然经济倍受重视。古人有“一夫不耕，或受之饥；一妇不织，或受之寒”的说法。在这一经济氛围中，思想家总认为从事农业的人越多越好，农业规模越大越好。与此相适应，自战国始就产生了抑制工商的思想，主张把工商业限制在较狭小的规模内。抑制工商的思想是自然经济的产物，不是少数古人思想上的一孔之见或一时谬误。

对于货币社会功能的增大，古代思想家一直怀有忧虑的心情，他们肯定货币在价值尺度和流通手段方面的作用，但不希望货币经济的范围和功用无限度地扩展，甚至一些思想家提出取消货币的主张。明清时期，白银成为主要货币，从明中叶直至鸦片战争，不断有人批评用银，明清之际的三大思想家黄宗羲、顾炎武、王夫之无一不是用银有害论者。

中国封建社会自然经济结构非常牢固，中国传统经济思想的自然经济结构模式同样不易动摇，影响深远，今天仍需破除这种束缚。

以国家调节经济为运筹机制——

中国古代经济思想家一般都主张国家干预经济，把国家调节经济视为最高理想，他们提出种种调节经济的设想，其目的主要是：促进经济的发展，协调人们的经济关系，防止或减少兼并现象的发生，维护国家的财政利益，增加财政收入。

调节经济的办法和手段主要有三种类型：第一种类型是单纯依靠国家政权的强制力量来干预经济；第二种类型是用政策来影响人们的经济活动；第三种类型是国家大规模经营工商业，通过商品货币关系来调节经济。

以解决财政问题为经济重心——

财政是国家机构的经济基础，在古代财政问题十分突出。中国传统经济思想中的“富国”和“理财”的概念，都包括了经济

和财政两方面的属性，富国一指国家富裕，一指国家财政收入，理财则一指理民之财，一指理国之财，前者属于经济，后者属于财政。在古代理财家的实践中，由于受主观客观因素的限制，很容易偏向注重国家财政问题。

国家通过货币关系调节经济的主张，大多包含有财政的目的，即通过控制商品流通，获取商业利润，充实财政。在货币思想上，也可看出这一特点。大凡货币流通应该与商品流通相适应，但很多思想家却把货币问题当作财政问题对待。中国封建社会中之所以有那么长的货币流通历史，正出自财政的原因，而纸币理论的发达，主要是因为政府常用纸币来弥补财政的开支。

应该说，古代中国社会由于把财政问题作为经济问题的重点，许多经济问题都打上了财政的烙印，限制了人们对经济问题作更深入的考察，造成了传统经济思想的不系统的特征。

2. 古代经济思想传统[①]

古代经济思想，产生于古人的经济实践，培育了古人观察和处理经济问题的思想方法和行为准则，并为后世提供了正反两面的历史经验。

五大优长——

富民思想。早在西周已经萌芽，富民思想即是关于民生问题的思想。春秋战国时期，社会形势使富民问题突出起来，孔子率先提出先富后教的思想，明确提出富民口号，于是，各派学说竞相倡导富民思想。这是服务于地主阶级变革的进步思想。秦汉以后，先秦的富民思想被继承下来，但是，其社会意义不断演变。富民思想集中表现出两大特点，第一，富民思想表现强烈的时候，往往是社会矛盾尖锐、民生维艰之时，富民思想的实质只是“养民”和“保民”，以适应封建统治的需要。对于封建思想家来说，

---

① 参考蔡一：《中国古代经济思想教程》，高教出版社 1989 年 2 月版。

富民不是目的，只是达到目的的手段。第二，富民思想的提出，都有不同程度限制无度剥削的要求，一定程度上符合人民的利益。但这种思想最终仍维护了使民贫困的社会条件。

开放思想。基点是反对国家垄断、减轻国家干预，活跃社会经济，其内容随着社会的发展而得到充实。孔子开创了开放思想的先河，此后，每一重要时期都有这一思想的代表人物，强烈反对与民争利的国家干预和垄断政策，要求开放市场。开放思想的产生及其发展，表明商品经济的发展要求冲破封建农业自然经济和国家干预政策的束缚，代表了生产力发展的方向。到了封建社会后期，它又具有了新的社会意义，反映了萌芽时期资本主义的要求，成为早期启蒙性经济思想的组成部分。

注重经济效益的思想。古代早已出现的经济效益的概念，首先出现在工商业活动中，后来被引进农学领域。有代表性的关于经济效益思想有“诚一（提倡专一化生产和经营）致富”、以良工求效益、以利器求效益、以竞争求效益等，留下了宝贵的思想遗产。

经济改革思想。古代中国几乎每个朝代都有改革出现。从经济思想看，维持现状的保守特性是其主要方面，但是，历史上致力于改革的进取精神是值得我们重视的文化现象。我国古代经济改革思想大体包括两类：一类是在旧的生产关系根本上已经不再适合生产力发展的社会条件下，涌现的经济改革思想，目的在于摧毁旧制度、实行社会制度的根本性变革。另一类经济改革思想是在封建经济体制确立之后及发展之中，为了调整社会经济关系，维护封建制度而产生的，其内容因时代和社会条件的不同而异。

勤俭思想。勤指生产，俭指消费，勤俭思想形成于先秦，为历代所承袭，成为调节生产和消费的矛盾及富国和治生的指导思想。节用说是我国古代消费思想的主导方面，主要是针对统治阶层的奢侈生活。与此相适应，古代涌现了许多反对侈靡、纯正世风的思想和主张。这是我国历史上长期培育出来的一项优秀传统。

三大教条——

重农抑商。重农抑商思想是我国古代社会影响深远的教条，长期支配着人们的思想和国家政策。战国时期，随着地主制经济的全面确立，经济思想上经由李悝—商鞅—韩非这条路线，即由禁技巧到打击工商业，到农本工商末思想的提出，完成了重农抑商思想。这一思想的产生，本质上是商品经济与封建农业自然经济的矛盾反映。重农抑商思想曾起了巨大的历史作用，它是和一个新制度的产生紧密相联的。然而，当新制度在汉代全面确立之际，它却由进取转向保守，并逐渐转向反动，成为一种顽固的思想，始终保持其连续性，成为束缚人们思想和社会经济的一大教条。

经济集权。这里意指国家干预。战国以迄汉代，国家干预思想形成，服务于国家的统一以及新的经济制度。最初的国家干预思想具有进步意义，随着社会的发展，逐渐走向了反面，成为阻碍社会进步的教条，成为国家聚敛的手段。它的特点是全面性和持久性，以国家财政为中心，通过赋税和徭役政策造成广大农民对封建国家的依附性，通过垄断性的国家专卖制和国家广泛参与市场活动，造成工商业者对封建国家的人身依附，从而全面控制农工商活动，扼杀了经济的活力。

重义轻利。义利观来源于孔子的思想，长期以来，紧紧附着、沉淀在人们的文化心态中。传统意义上的义，指与礼制密切相联的封建伦理规范，传统意义上的利，则泛指功利，主要指人们的物质或经济利益。在中国传统文化中，义远重于利，义与利是对立的，对义与利的追求，成为被社会评价是高尚还是低贱的分野，造成人们对物质追求的长期淡漠，实际上已演变为贱利轻财思想，成为维护封建秩序的工具和束缚劳动人民的枷锁。这一教条与重农抑商合流，又严重阻碍了中国工商业的发展。重义轻利思想依托封建的经济基础、政治权力以及伦理道德力量，占据绝对统治地位，在中国历史上起了消极甚至反动的作用。

十大贡献——

传统社会中，思想家们通过对长期经济实践的总结和对社会经济的认知，在经济领域提出了诸多颇有见地的观点，对传统经济的理论与实践做出巨大贡献。

首先，是对客观经济规律的认识。古人许多经济思想都是以对客观经济规律的一定认识为基础的。一些思想家把社会经济的发展当作自然过程，对价值规律的作用等问题作了较有意义的说明。第二，关于商品和市场，古代思想家提出不少有科学价值的商品观念，如商品的两重性、依质论价、等价交换、朦胧的劳动价值观等。第三，货币思想，有最早的子母相权思想，货币的职能，货币流通与商品流通的关系，货币流通规律。纸币出现后，形成了世界范围内最早的纸币管理思想。第四，财政思想，在财政的指导思想和税收思想方面，都有不少合理因素。第五，关于劳动和分工，古代思想家已认识到劳动对人类进化的功用。分工问题集中在劳心和劳力、士农工商分工以及分工是商业存在的基础方面。第六，生产管理思想，农业方面，主要是关于农业生产技术和农业经济的思想，后者包括宏观指导和微观管理，在工业、水利、运输等方面，也涌现许多有效的管理思想。第七，关于生产和消费的关系，出现了崇俭说和侈靡说，古人比较完整地认识到生产决定消费，消费反作用于生产。第八，关于消费品分配的思想，提出了报酬须以劳动成果为依据。第九，市场经营思想，已经具有相当的科学价值，体现了对市场规律的认识和运用。第十，大同思想，反映人们对理想社会的追求和消除私有制社会矛盾和弊病的愿望。

3. “重本抑末”政策的传承及其社会效应

传统社会中，本的含义是以农为本，末的含义是以工商为末，中国历史上把工商与“末”第一次联系起来的是战国末年的韩非，他把农业称为“本务”，把工商称为“末作”，明确提出“农本工商末”的口号。

但是，战国以来商品经济的发展和商人势力的增长，到秦汉并没有减弱的趋势，而且在汉初有了发展，富商大贾势力强大，生活淫侈，囤积奇居，操纵物价，左右国家的政治和经济。在这种形势下，如果让工商业继续得到自由发展，势必破坏地主阶级的经济利益和政治统治，因为封建经济的本质已经确立，并稳定发展，而商品经济却是“革命的因素”，两者水火不容。封建经济的本质决定了在统一的封建政权下，必然大力抑制工商业的自由发展，所以，汉初实行了一系列打击困辱商人的政策。但是，“今法律贱商人，商人已富贵矣”①。不仅没有打击富商大贾，反而使他们更加猖獗，遭受打击的是中小商人。对商业和商人的打击，破坏了商品经济的持续发展。封建统治阶级不是抑制工商的过分发展，而是过分打击了工商业。这在汉武帝时期，表现得尤其充分。

此后，历代统治者都奉行重本抑末的政策，从古代到近代，有关抑商的言论、奏疏、条陈、诏令等，史不绝书，其目的都是为抑末的推行制造理论上的依据和事实上的佐证。

历代统治者抑制商业的发展，有其强烈的主观因素：首先，出于封建剥削的需要和狭隘的财富观，把商品货币经济的发展视为国势贫弱的根本原因。在统治阶级及其思想家的眼里，只有农业才是社会财富的唯一生产部门，只有把农民束缚在土地上，才能保证社会的安定和国家的富强，而商业的兴盛却造成劳动力的流动，促使民众舍本而趋末，所以富国必须重农，重农必须抑商。其次，由于封建的等级观念，把商品货币经济的发展看作是对封建秩序的冲击和颠覆。封建社会的政治结构是以小农经济为基础的金字塔般的封建统治机构，在这一政治结构中，商人并不是一个独立的阶级，而是既依附、服务于封建势力，又瓦解和侵蚀其统治基础的力量。为了维护封建统治秩序，只有抑制工商。再者，由于封建的伦理道德观念，把商业活动看作是礼崩乐坏、风气腐败

① 《史记·货殖列传》。

的祸水。统治阶级认为，商品经济派生出来的道德，是伤风败俗的道德，商业活动是奸狡之业，经商致富是不义之财，为维护封建道德，唯一的途径就是抑制商品经济。

历代对抑末政策的执行，首先是诉诸政治力量，一方面通过颁布各种法令和诏书，贬低商人的社会地位，甚至强行抄没家产，所以，古代商人的社会地位十分低下，至少明代以前，一直是士农工商的格局。另一方面，通过法令加重商税，一则可以打击商人，二则使农民感到从事商业无利可图，打消弃农经商的念头。

除通过政治法律对商人进行贬抑外，统治者还采取其它一些具体措施，在经济生活中形成一种内在的阻止商品经济发展的机制：实行禁榷制度，堵塞商品经济自由发展的道路；实行土贡制度，阻止农副产品的商品化；实行官办手工业制度，缩小民间手工业商品生产的范围。

从重本抑末总的历史发展趋势看，其社会效应是消极、反动的，愈到后来，愈成为阻碍社会进步的沉疴痼疾，成为导致社会经济发展迟缓的主要原因。重本抑末政策的长期推行，导致商业资本的畸形发展，阻碍了商业资本对旧的生产方式的解体。在封建社会的条件下，商人如果没有取得土地所有者的资格，则既无社会地位，财富也难以维持。所以商业资本不能正常地转为产业产资本，难以形成足以引起资本主义变革的政治力量和经济力量。同时，抑商政策的长期推行，禁锢了人们的头脑，窒息了民族的活力，造成了一股巨大的社会惰性。因为，重本抑末政策严重阻碍了社会分工的发展和深化，长久地维护小农经济和地主经济的生存条件，从而决定了其落后保守的倾向，无进步的愿望和要求，只有安贫知命的屈从和安于现状的惰性。“重本抑末”政策扼杀了社会的锐气、活力。

三、传统经济中的角色素描

1. 顽强而脆弱的基石——小农

小农经济指拥有小块土地或没有小块土地的农民，只拥有自己的经济和自己的生产工具，不剥削他人的劳动成果，并从事以一家一户为一个生产单位的个体生产的生产者。我国历史上的小农经济包含三种身份的农民。一是自耕农，他们是封建国家的编户，是封建国家赋税和徭役的主要征发对象，是封建中央集权专制统治的基础；二是佃农，自耕农失去土地被迫租佃地主土地耕种，就转变成为佃农，他们虽然没有自己的土地，但仍然拥有自己的经济和生产工具，仍进行以家庭为单位的个体生产；三是依附农民，人身完全依附于地主、贵族门下，这类农民在封建社会前期比较多，他们不直接负担国家的赋役，但是人身不自由。他们仍然有自己的经济和生产工具，从事以家庭为单位的个体生产。

古代社会里，小农的家庭是男耕女织型的，封建政府既收粟谷，又收布帛，反映了男耕女织的结合，也加强了这种结合。为了维持生计，男子日出而作，日落而息，女子居家纺纱织布。这种小农个体经济似乎是十分单纯的自给自足的自然经济，但仔细推想，又不尽如此。生活资料方面，主食及副食无疑自给自足，衣着基本自给，但是，作为"食肴之将"的盐以及农民基本生活所需的油，则多需要购买，而铁农具等生产资料，农民自己也难以生产。应该说，农民中的交换现象还是比较多的，或以五谷交换，或以旧农具换新农具。社会生产水平愈低，个体小农的生活资料与生产资料的结构形式就愈简单，其中所包含的商品成份也就越少。

个体农民家庭经济的主体是自给自足，农民在家庭内部寻求生存和发展的途径，很少有与外界联系的经济动力。所以，个体

经济只有极少部分属于商品交换性质，改变不了个体经济的本质。传统社会的农民，完全可以独立于商品交换之外进行生产，同时，其参与交换的产品大多不属于商品经济的范畴，个体农民不是为卖而从事生产，偶尔的购买也不是为了销售，这种商品交换对自给自足的个体农民家庭难起瓦解作用，反而有助于这种经济制度的巩固。

这种个体的自给自足的小农经济，具有双重性格，既脆弱又顽强。中国历代大规模农民起义周期性地反复爆发，与小农经济的这一双重特性密切相关，封建王朝的暴敛和天地间的一次灾难足以迅猛地摧毁它，但是，王朝的一次宽免和自然界的一次恩赐却可以在短时复苏它。千百年来，小农经济就是在不断被摧毁而又不断滋生中延续。

这种经济既缓滞又富有弹性，一家一户个体农民家庭，独立地生产，孤独地生活。但是，这星罗棋布的经济细胞却承受着幅员辽阔、人口众多的历代封建王朝，曾还创造出古代文明的光辉。狭小、瘦弱的机体具有惊人的弹性。很难设想，在这种分散的个体经济的基础上，能建立超稳定的家庭和集权的封建国家。然而在这个问题上，恰恰是因为生产要素的分散组合，使社会长期难以形成与封建王朝分庭抗礼的社会组织和集团。个体小农对强大的集权机构，只能是屈从。同时，小农的脆弱性强化了对统治阶层的依附性，致使小农不可能脱离封建制的运行轨道而依靠自身的发展。个体小农经济象一袋马铃薯，相互之间难以建立起有机的联系，然而，庞大的封建专制主义中央集权却以它为基石而延续千年，小农经济兴旺，统一的专制主义中央集权王朝就强盛；反之，专制主义中央集权王朝就瓦解。此即中国封建社会中统一需要分散，分散需要统一的二律背反。

个体小农经济在其长期的历史延续中，始终与商品经济对立，但是，却滋养着为统治阶层服务的商品经济。个体小农经济，农民依赖它，地主阶级和集权王朝离不开它。它默默地为古代文明

的发展和繁荣洒尽了自己的乳汁。

2. 一个怪胎——地主经济的三位一体

在中国传统经济中，有一个奇怪的现象，就是地主经济的三位一体。对于地主经济的三位一体，说法不一，但是，主要指官僚、地主、商人的结合和地主、商人、高利贷的结合。

自从封建制度在中国大地确立以后，地主阶级以社会新生力量的姿态，全面登上政治舞台。在历史发展的进程中，地主阶级始终起着重要的社会作用，顽强地维护着封建体制。与小农一样，地主的再生能力十分强大，即便是到了封建社会后期，仍然保持向上发展的势头，究其原因，不能不说与其经济的特性有着密切联系。

在封建社会，谁要广占土地和劳动者，最有效的办法是步入官僚行列，官僚可以依靠政治权力夺取或通过买卖获取大量土地，所以，学而优则仕成为官僚制的孪生子。由文人而官僚，由官僚而地主，这是相当一部分地主（尤其是在和平时期）形成的基本道路，所以文人——官僚——地主三者之间形成一个生态圈，文化可以直接转化为权力，权力直接转化为经济。这个生态圈造成了中国封建官僚地主的兴旺发达。同时，政治上的沉浮引起许多地主的身份变化。封建地主要想达到长期维护自己地位的目的，单靠经济是不够的，必须依靠这个生态圈。这就造成封建社会官僚与地主的紧密结合，一般地主力图挤入官僚地主的行列，官僚地主又通过各种渠道广占资产。

地主与商人、高利贷者的结合则是通过完全的经济途径，一方面，地主通过兼营商业和放高利贷，拥有货币权，另一方面，商人和高利贷者通过购买土地，又拥有土地权，地主、商人和高利贷者因此成为“通家”，形成三位一体的经济关系，这种三位一体在封建社会后期，势力相当强大。中国古代，工商杂业中富裕起来的人，一般地说，都要往农村去。不一定他们本人移居农村，但

他们握有的商业资本、高利贷资本是一定要去的。这是因为他们受"以末致财，用本守之"的思想观念的影响，同时，又羡慕土地"不忧水火，不忧盗贼"的财富稳定形态。于是，大量购置土地，使商业利润和高利贷利息转化为地租，一些地主为了聚敛财富，经营商业和高利贷，明清时期就有众多的城居地主，这样，地租又向利润和利息转化。从这一循环可以看到，商品经济的发展趋向是自然经济的田园。商业资本通过农村市场，从农民和地主手中获取钱财，增殖了自己，最后又回到那里去。虽然不是回到同样的人手中，却回到同样的土地上。在漫长的封建社会里，呈螺旋式地缓慢发展。地主可以按照他们的需求和经济条件的变化，把财富积累投向最有利的方面。

中国历史上，官僚、贵族经营商业、高利贷的也很多，有些官僚本身就是富商大贾或高利贷者。对于商人来说，出于提高社会地位、增加身价的想法，他们也多想方设法挤入仕途，捞取一官半职，因此，官僚与商人也有不断走向结合的趋势，明清时期，这种现象已相当普遍。官僚与商人有一个共同的特点，就是到头来都要"归田"。他们来自农村，出自都市，总是要把钱财投向农村，多置田宅，变成地主或兼地主。

货币权力与土地权力是对立的，商业和高利贷利润也高于土地的收益，货币资本作为商人的资本，本来没有投资土地的必要，官僚手中的资金也可以转化为货币资本，但是，商人、官僚却不断投资土地，官僚、地主、商人的结合成为古代中国的传统，这说明封建官僚体系和地主经济的强大，商品经济不够发达。

中国封建社会（特别是后期），官僚、地主、商人多一身三任。他们既掌握政治权力，社会地位又高；既掌握了土地权，又掌握了货币权；既统治着乡村，又统治着城市。在他们的强大制约和影响下，那些"以末致富"的独立手工业者和商人，许多都倒向了封建营垒，向地主转化。这是中国封建地主经济过于强大、及其引发的传统观念所造成的一个极不正常的社会现象，是封建体

制孕育出来的一个怪胎，给中国社会的发展带来了恶劣的影响。

地主经济的三位一体的统治，严重摧残着农民和手工业者，使劳动者处于极贫困的境地，农业、手工业和私人工商业得不到应有的发展；同时，三位一体的经济，虽然为大小地主聚敛了巨额财富，但这些财富并没有起到资本原始积累的作用，造成了资本主义萌芽发展迟滞、缓慢的局面，极大地巩固了地主制经济。

3. 传统社会中的异动群体——市民

市民意指城市居民，市民的主体是城市的工商业者。中国城市居民很早就已出现，早期市民的成份要简单一些，唐宋以后，市民队伍日益壮大。商品经济的不断发展，促成了资本主义萌芽的出现，也促成了市民的大量产生。中国城市居民初步具有近代性质的萌芽，是在明中叶前后。

中国的市民与西方的市民有很大不同，西方市民所依托的城市一开始就是独立的经济中心，而中国的城市一开始则是作为封建政治、军事机构的附庸；西方市民产生后，可与王权结成同盟，与封建势力相对抗，而中国市民一问世就孤立无援，残遭封建势力的抑制；西方市民由逃亡的农奴组成，城居百日即可成为自由民，而中国的市民主要由破产农民构成，不仅无法摆脱与农村封建关系的联系，而且在城市封建势力的高压下，往往不得不依附权贵。

尽管如此，作为社会的一股巨大力量，古代市民在一切可能的方面，都按照自己的方式意愿表现出商品经济发展的种种社会要求，他们的生活思想、价值观念、道德标准、人生追求都与各阶级迥异。对产生自身的母体——封建社会来说，市民不啻是一个"异己的群体"。中国市民为争取自己的权益，同阻碍工商业发展的封建势力进行了不懈的斗争，明代中叶城市民变便是一个突出而又悲壮的历史典范，充分显现了市民的社会力量。

市民虽然保留大量的农民意识，但毕竟是与农民截然不同的

社会阶层。他们的发展与市场、商品经济和资本主义萌芽紧密联系在一起，深深影响着古代中国的经济与文化。

市民虽不具有农民那种日出而作、日落而息的年复一年的单纯的男耕女织的个体经济特点，但是，他们有自己的经营特点和制度。商人包括大商人、贩运商人、一般铺户商人和小商小贩，工商劳动者包括作坊主、工场主、手工工人（明清时期出现企业主和身份自由的雇佣劳动者）。商人与手工行业自唐宋就已建立了行会，以维护自身的经济利益。城市中，手工业生产有专门的工场或作坊，商业则有独立贸易的地点——市。由于商业兴盛，宋以后工商业者成为一个成份复杂的社会阶层，社会上各阶层竞相追逐商业利润，人们稍稍改变以往把商业视为“末业”的传统观念，社会上出现了许多商人社会地位提高的迹象，这是社会经济的发展和社会结构重新组合的结果。不过明清以前，工商业者社会地位的提高是有限的，士农工商，工商列在四民之末。衙门官吏优先处理士、农的诉状，然后才轮到工商，再后是市民的底层“杂人”。

明中叶以后（特别是清代），从大商人到一般商人的社会地位都有所提高，社会风尚为之大变，官僚、士子、商人相互融合，商人生活奢靡享乐，结交权贵，挥金如土，超越了一般人所处的社会地位。而明清行会的迅速发展，也表明市民日益成为一股不可忽视的力量。

中国市民在价值观念和经营思想等方面，有其独到的特色。生活在中国封建社会文化氛围中的市民阶层，强烈地受到封建道德的义利观的影响和制约，但是，作为商品意识观念很强的社会阶层，自然又会感觉到道德原则的义利观的束缚和压抑。为了挣脱这种束缚和压抑，市民常常在商品经济领域和经济生活的现实中寻找新的道德原则和价值准则，即新的功利型的义利观。但是，市民所表现出来的总是一种新旧杂揉的义利观。其价值观念既试图冲破传统道德的束缚，又不时返回到传统道德的拘囿之中。

尤其是在明清这个特殊社会形态中产生的中国市民阶层，作为一个新兴力量，有不少近于西方市民和近代资产阶级的新的价值观念、新的生活方式，但却带着更多封建母体遗传下来的封建基因。新旧观念的撞击、融合，塑造了市民的双重人格，即封建传统的依附人格与资本主义萌生中涌现的独立人格，也造就了市民的矛盾心态。故而，中国市民追求功利的同时，常以“义”作保护色，既赚钱赢利，又力图表现出忠厚信义，反映出传统市民的经商特点和职业道德。

传统市民背负着双重的精神重担，由于职业决定，他们必须追求功利，赚钱发财，难守旧规；但是作为传统社会的百姓，又不可能摆脱传统政治与道德力量的束缚。两种力量交织，造就了中国市民既不同于西方市民，又不同于中国农民的独特性格。但是，传统社会里，市民始终是封建社会的异己力量，他们在寻求突破。

四、传统经济与社会

1. 传统经济与科技

中国古代科学技术有过辉煌的成就，“远远超过同时代的欧洲”①。但是，中国没能产生近代科学，反思求解，影响中国科学技术先进与落后的因素是多方面的，而传统经济不能不说是其中的重要因素。

科学技术是生产力，科学技术发生的最根本原因是人类生产活动的结果。从生产到科技发生的基本脉络可表示为生产实践→经验、技术→科学。我国农业、畜牧业、手工业有着相当悠久的

① 李约瑟：《中国科学技术史》第1卷，第一分册第3页，科学出版社1975年版。

历史，其实践活动直接导致农业技术、畜牧业技术和手工业技术，此三类技术又可以直接或间接地引起各门基础科学知识的发生。

中国古代技术中，首屈一指的是农业技术。随着经济的发展，手工业中的技术成就也日益增多，在传统社会中占有相当地位。无疑，中国的科学技术多数是来源、产生于传统经济生活之中，依赖于社会经济的发展。当中国从奴隶制过渡到封建制时，生产力的解放推动科学技术有过较大的发展，当封建社会进入高度发展的时期，科学技术也进入了它的黄金时期，北宋时达到了发展的高峰。

然而，历史发展到明清时期却出现了科学技术的停滞，没有导致近代科学的产生，逐渐落后于西方。这个问题，我们仍然应该在经济领域寻找主要症结。

恩格斯曾经指出："社会一旦有技术上的需要，则这种需要就会比十所大学更能把科学推向前进"①。这说明社会需要是科学技术发展的主要动力，而社会对科学技术的需要，最基本的是生产的需要，生产的需要总是受一定性质的生产关系和社会生产目的制约。

在中国这个农业型的国度中，统治者异常注重农业的需要，导致了科学的偏向性，只注重与农业有关的技术和科学，如水利、历法，对于其它一些学科却比较忽视。同时，由于生产水平较低，农业生产效益不高，周期性长，农民常年忙于温饱，劳动者无暇从事科学方面的探究和总结；更重要的是由于经济和文化的限制，农业生产对科学技术的要求微乎其微。

封建社会人们对科技的不正常的主观认识，也遏制了科学技术的发展，无论是统治者，抑或传统士大夫，都把科技视为"奇技淫巧"，加以鄙视和压制，由于"技"长期遭受歧视，所以，传

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第505页，人民出版社1977年8月版。

统社会中的一技一艺都是为用的，自身并无地位可言，这就决定了技术在中国古代不被重视和最终不能充分发展的结局。

封建结构内出现了资本主义萌芽以后，生产关系的变化，生产的发展，需要有相应进步的科学技术，并带动科学技术向前发展。但是，传统的农业和家庭手工业相结合的自然经济仍占有绝对优势，这是明清不能产生近代科学的决定性原因。顽强的封建社会结构对工业生产进行顽强抵抗，限制科学技术的传播和发展，限制与新的经济因素相适应的新科学技术的产生。

古代中国有无科学理论?这是近年来学术界热烈讨论的问题。应该说，古代中国既有丰富的科学技术，又有科学技术理论，只是科学技术理论相对薄弱。究其原因，关键在于古代知识分子阶层，多受科学技术"奇技淫巧"说的影响，致力于科学技术的研究者甚鲜，他们把主要精力投入仕途，置身科举，同时，致力于琴棋书画、诗词文章，附会风雅。许多科学技术的发明不是出现于知识阶层，而是来源于人们长期的生产、生活经验，这就造成了中国古代科学技术的致用性突出的特点。因此，人们常说中国人对科学技术的态度太实际了，即是指中国古代科学技术鲜明的致用性。正由于此，中国古代科学技术具有具体而精细、实用而容易普及的特点。但是，另外一个方面，在一般致用性的众多科学技术上，很少总结出系统、客观的科学技术理论。没有出现足以推动资本主义萌芽向近代资本主义大生产过渡的科学技术理论。中国传统的科学技术与传统的经济一样，最终未能在向前发展的道路上发生质变。

2. 传统经济与改革

受传统文化的影响，古代中国的政治、经济各方面都表现出极大的惰性。虽然注重进取，但追求中庸；力图建树，但反对新异；立意奋发，但倾向无为。所以，一个个锐气充足、进取心强的优秀人物，壮志难酬，大都成为悲剧人物。但是，传统文化中，

锐气和惰性的斗争始终是激烈的。古代中国，改革名士迭起，他们身任国家官员，在实施改革的过程中，多触及社会的根本问题——经济问题。所以，古代中国的重大改革多是企望在经济领域中的一种进取。

改革主要是对政策、制度、法令等的变革，这些属于上层建筑的范畴，对历史的进程，足以发生重大影响。中国历史上的几位经济改革家所采取的重大措施，实质上即是对上层建筑某些环节的局部性调整，以通过经济基础，保护社会生产力。这些改革人物是历史上富于锐气的代表。

历史上的经济改革家具有一个鲜明的共性，在改革措施中，都十分重视农业生产和安定人民的生活，抱着放宽政策的宗旨，或是调整赋税征收的方式与数额，或是减轻农民的徭役负担，或是相对提高农民的身份等级、社会地位，或是兴修水利、兴利除弊等。这些改革思想和方式，与中国传统经济的特点相互辉映。

改革家多数都要求国家对经济行使一定的管理职能，即在一定范围内国家对经济的干预，对生产和流通领域实施监督和控制，力图通过对工商业的管理，调整物质供求，平稳市场价格，安定社会生活。同时，一定程度调节财富的分配；抑制豪强的兼并，以稳定、保护王朝赖以生存的小农经济。对农业宽缓，对工商业严限，这也是古代大部分改革家实行经济政策的特色，与传统经济体制相吻合。

当然，在不同的历史时期、不同的历史条件，不同的生产力水平下，不能不有一定的差别。封建社会前期，改革家偏重实行国家对经济的干预政策，比较多地控制工商业，发展官营的工商经济。随着商品经济的发展，中期的改革家以国家干预经济为主，允许一定范围的自由贸易；到封建社会后期，改革家更多地认为"榷法不宜太多"，对商业的管理重点由以往的商品专卖转向平抑市场价格、限制屯积居奇和压抑高利贷活动等方面，明后期以后更不主张"榷利"，反对国家的经济干预政策，尤其是商品专卖制

度。

与此相适应，封建社会初期的改革家实行重农抑商的政策，使之成为官方的一种占统治地位的政策思想，后期的改革家则在抑商的同时，又充分地表现了自己的重商思想，并从理论上概括出农商皆重、本末并利的新提法，再后来的改革家已不怎么笼统提抑商，而是把不法的奸商与从事正当经营的商人区别对待，有利用也有限制，有扶植也有打击。封建社会后期的改革家张居正竟至提出“厚商而利农”，“厚农而资商”的新口号，对农商关系作出全新的解释，对于与生产结合、滋长着资本主义萌芽的新兴商人予以热情的支持，从抑商到厚商，正是封建社会经济发展变化的客观反映。所以，改革家们顺应了社会经济的发展趋势，对历史进程起了一定的推动作用。

但是，由于诸方面原因的局限，传统社会中的改革不可能成为划时代的改革。其目的始终是为维护封建体制，而不具有叛逆的倾向，所以说，改革的锐气可贵，改革的功能有限，封建社会历史发展的结果只能是这样。

3. 传统经济与国民性

国民性是指一个民族在长期的历史发展过程中形成的表现于民族共同文化特点上的习惯、态度、情感等比较稳定、持久的精神状态、心理特征，是基于同一种族、同一地域、同一语言、同一经济组织形式和政治组织形式以及在共同的文化熏陶下形成的一些共同心理素质。

我国的民族心理结构，历史地建筑在并且受制于农业社会小生产的经济基础之上，我国国民性中的优秀传统和弱点，也都是建筑在同一的农业小生产的基础之上。

鲁迅在《中国小说的历史变迁》中谈道：中华民族先居在黄河流域，自然界底情形并不佳，为谋生起见，生活非常勤苦，因而，重实际，轻玄想”。无疑，祖先的艰苦创业，养成了中国人民

勤劳刻苦、沉着坚毅的优秀品质、重志向和气节，而程式化了的、谋求自给与温饱的生产活动，造就了人们的厚重笃实、质朴无华、安土重迁、强调人与人之间的和谐、锲而不舍，执着于现世的乐观主义精神。这些，为社会经济的繁荣，科学技术的发展，文化教育的兴盛，社会秩序的稳定，提供了必要的条件，但也规范了它们所能达到的最大限度。

在传统社会中，农业手工业生产技术的传承与发展，对于各种自然条件的认识和利用，主要是依靠长辈言传身教，因此，传统国民守旧意识强，凡事属守老例、按传统行事，以服从为天职，将个性融于整体性之中，导致创新精神的衰微；同时，论资排辈，传统崇拜，以年龄代表知识，以古老代表真理。这种守旧心理及其外延的特性，正是农业文明的反映。

中国农民身受种种压迫，无力改革生产技术，只在维持简单再生产。在这种封闭的经济体系中，生产环境不变，生产工具不变，劳动产品不变，男耕女织的生产结构不变，简单再生产过程周而复始，延续不绝，这些都决定了自然经济及其思维方式的特有惰性。

长此以往，人们日出而作，日入而息，一年一度，周而复始，只有季节的更换，没有时代变更的观念，这种简单的生产程式不断延续出定型化了的生活方式，塑造出了人们乐天知命、安份守己的特性，及其衍生出的逆来顺受、容忍礼让的特性。同时，由于自给自足家庭生活的局限，人们的生产、生活环境是闭塞的，在信息闭塞、眼光狭窄的情状中，人们极少考虑也没有必要考虑家庭以外的一切。

凡事求稳妥，安于平庸，易于满足，缺乏进取精神。古代中国农民，长期处于自给自足的温室之中，所见天地狭小，欲望寡少，稍注即溢，容易满足，“乐岁终身保，凶年免于死亡”即是万幸之事了。

在自然经济的社会条件下，财富犹如盘中餐，一个多吃了，他

人就少了。因此，百姓希望平均财富，人人都一样，这就是传统的平均主义。农民起义几乎每次都以"平均"为口号。孔子也提出"均产相安"的主张，认为"不患贫而患不均，不患寡而患不安"，这逐渐成为中国国民的稳定心态。这也与小农经济的无力性相关。小农生产工具简陋，生产规模狭小，对于天灾人祸无能为力，习惯于把自己的利益和愿望、幸福寄托在某种人物上，人们在创造价值上感到无能为力，于是，只有无所作为，甚或依赖成性。于是，以忌妒为心理因素的穷平均便应运而生。忌妒者，往往是低能无力者。同时，人们局限于一家一户，心胸狭窄，合作精神淡薄。

小农经济结构，农业经济的个体化，以家庭为自给自足的单位，农民男耕女织，从种棉到织布，从播种到产粮，都是自己进行。这些对国民性形成封闭、排外，不是过分自大，就是过分自卑，具有强烈的影响，造成了人们眼光短浅、守旧拒新，对任何新事物，首先是排斥。因此，近代时，马克思说："对华进口贸易扩大的主要障碍，乃是那个依靠着农业与家庭工业相结合的中国社会结构"①，精辟地指出了自然经济对中国文化、社会的影响。

4. 传统经济与近代中国的落伍

近代中国相对西方明显地落伍了，鸦片战争和此后西方诸国对中国的侵略战争中，中国的失败已使中国人觉悟到了这一点。中国在古代相当长的时期内处于世界的领先地位，这是外国人也普遍承认的，西方著名学者赫·乔·韦尔斯在《世界史纲（生物和人类的简明史）》一书中写道："唐初诸帝时代，中国的温文有礼，文化腾达和威力远被，同西方世界的腐败、混乱和分裂对照得那样鲜明，……中国由于迅速恢复了统一和秩序而赢得了这个伟大的领先。"那么，为什么中国没能把这种领先一直保持下来呢？

---

① 《马克思恩格斯全集》第13卷第601页，人民出版社1962年版。

近代中国的历史是一部失调的历史。

西方各国在近代的领先，关键在于它们较早地实现了由封建社会到资本主义社会的历史转变，而这又是由于西方各国商品经济发展较为顺利、较早达到了高层水平，同时国家政权在社会生活中的力量远无中国强大，工商业者的社会地位远没有中国的那么低下。工商业的发展没象中国那样的“重本抑末”政策、观念的束缚，也没有受到象中国那样的封建政权机构的压制、排挤和干预。

中国古代，工商业者的社会境况相当恶劣，这除了传统的“鄙末”观念和“抑末”政策的强大影响外，主要还受制于工商业者自身经济实力的脆弱。相较之下，各封建王朝的政治实力和经济实力都十分雄厚，而工商业者的社会、政治地位低下，势力微弱。因此，封建统治者无须对工商业者采取某种妥协态度，工商业者的政治、经济态度、观念难以影响执政者的观念和政策，故而，商品经济对封建经济的动摇和冲击十分艰难。

传统社会中，工商业者的活动范围和能量十分狭小，在国家垄断自然资源的大部分生产资源，垄断最有利可图的行业，只把较难经营的以重税代价交付工商业者经营的情况下，工商业者处处举步维艰。尤其是国家掌握大量的资财和人力，自己经营工商业，更使工商业者时时处处面对一个以国家财力和政权为依托的强大对手，致使工商者一直成为受压抑和排挤的经营者，终无施展的契机。同时，各地封建官府竭泽而渔，使广大人民的贫困化达到了无以复加的程度，造成了商品市场的不断萎缩。并且由于封建政府的禁榷制度和重税制度，给工商者增设了不少禁区，使工商业者的利润减少。而封建国家对社会经济生活无孔不入的干预，对工商业者制度的繁文缛法，以及贪官污吏不断的层层勒索，极大地增加了工商业者经营的困难度。

由于工商业者的活动受到种种限制和威胁，逐渐在他们中间滋长了一种心态，许多工商业者不是把主要精力放在如何提高产

品的产量、质量以及如何经营赢利上，而是用以揣摸国家经济政策及其意向变动的情况上，或用于结纳权贵上，这些对于他们的命运反而具有更大的决定意义。封建国家也有意识地利用工商业者，于是，相当部分的工商业对封建国家便具有了依附性。同时，工商业者大多仰慕为官者的身份、地位、权力及其稳定的经济来源和舒适的生活。所以，他们发家之后，往往就是购置土地，甚或除去商籍，让后代科举入仕，也有不少花钱捐官者。这些情况，导致我国工商业的长久迟缓发展。有人比喻，即便是封建社会晚期，工商业者仍然是如来佛手中的孙悟空。资本主义生产关系因之难以发展，封建制度依旧牢固地附着在中国大地。中国在急剧转变的世界中落伍了。

贰●国　家

“国家模式”是国家组织和国家观念变迁历史的积淀。“国家模式”有内在和外在之分。所谓“内在的”国家模式是指国家的机构（诸如军队、警察等具体形式）和机构所代表的国家权力的运作。而“外在的”国家模式则是指国家与一定的文化之间的关系，即国家模式所反映的文化的基础，以及文化对国家模式所体现的规范和制约。本篇是从“外在的”角度来分析中国政治文化中的“国家模式”的。

一、“家——国”同构

中国古代“家——国”同构的家族国家模式，是在中国古代国家的产生和形成过程中，伴随着原始社会的结构方式由血缘关系向地缘关系的转变，家族血缘的影响和作用得以扩张和强化的情况下形成和发展的。这一形成过程可以概括为三个阶段。

其一，原始氏族民主制阶段。据古代文献的记载和考古发现，在最早的国家——“夏”建立之前，中国远古曾经存在过十分发达的氏族社会的发展时期。在传说时代（约公元前2500年——前2400年），即与龙山文化大致相当的时期，中国的氏族社会不仅已进入父系氏族社会的发展阶段，而且广泛存在着部落同盟或联盟。相同的氏族或部落成员共同从事稼穑、狩猎和战争，尤其突出的是氏族成员之间所实行的财产公有制和氏族管理的原始民主制。

“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇；有圣

人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号之曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病；有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏"①。

所谓"使王天下"即指氏族首领由氏族成员共同选举和推选的原始君主制。至于儒家所津津乐道的所谓"天下为公"的大同世界，正是对这种原始民主制和财产公有制的回忆与追恋。这是中国古代发达的原始民主制社会的佐证。

其二，家庭世袭制阶段。中国原始氏族民主制除了"使王天下"，氏族部落首领由氏族成员共推之外，最典型者莫过于传说中的所谓"禅让制"。正如《史记》所说"黄帝崩，高阳立，是为帝颛顼"，"颛顼崩，高辛立，是为帝喾"，"帝喾崩而挚代之，帝挚立不善，而弟放勋立，是为帝尧"，"尧崩让位于舜，舜崩让位于禹"。这种一般所说的"五帝"很可能具有血缘世系关系，但并不一定就表明权力和威望的直接继承关系，更可能是黄河中下游所聚居的五位著名部落联盟和部落集团首领在获得"盟主"和"万邦"拥戴的时间先后顺序关系②。

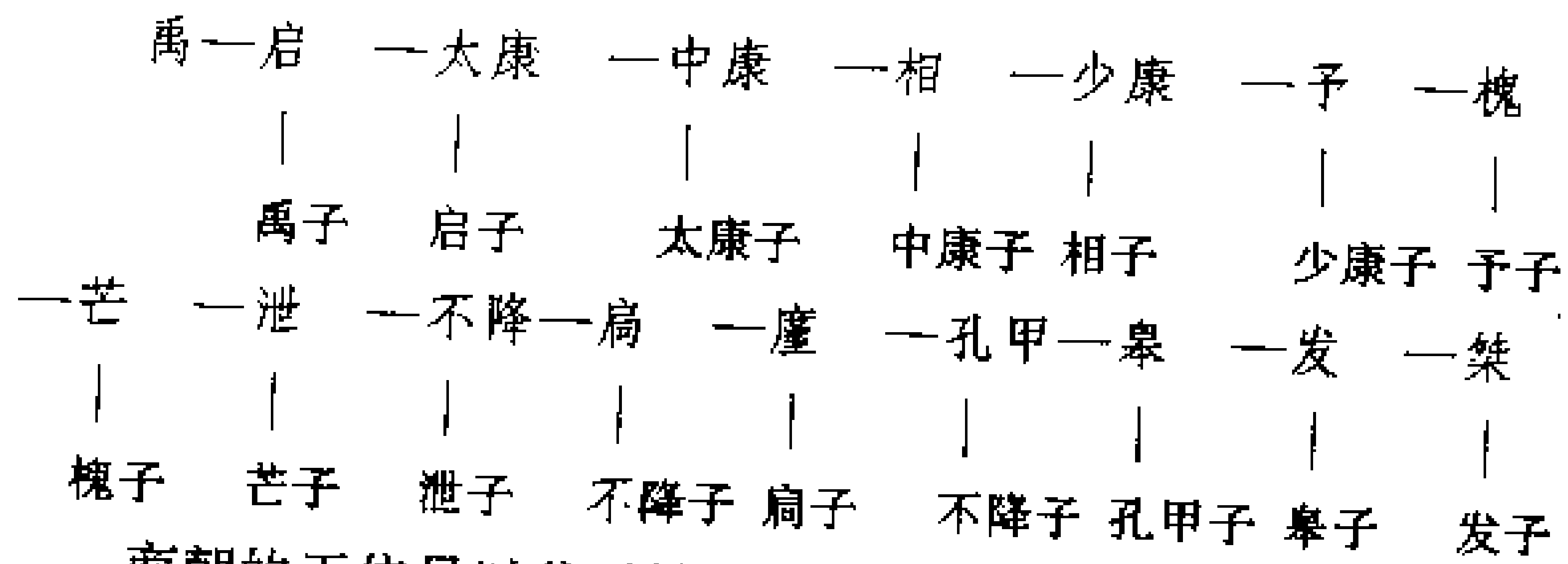
诚如《尚书·尧典》对帝尧的赞颂："克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍"，而只有做到"万邦协和"才能成为"天下共主"。这也说明"五帝"及禹虽有血缘关系，却并非世袭关系。只是到启继禹而有天下，传说中的禅让制才为世袭制所取代。世袭制的出现标志着中国最早的国家形态的产生，这是远古历史的巨大转变。而这种转变并非偶然，其必然因素正是源自氏族社会内部私有制的强化。氏族贵族和氏族成员之间等级冲突的加剧以及不同氏族部落、部落联盟在地缘关系上的冲突，这种冲突必然需要一种"从社会中产生但

① 《韩非子·五蠹》。

② 参见田继周《先秦民族史》第二、三章，四川民族出版社1988年版。

又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量"① 即国家的力量来加以"缓和"。基于父系氏族社会基础之上的家长制父权也就完成了向王权、君权的转变，中国独特的"家族国家"诞生了。

其三，宗族分封制。王位的继承是"家族国家"政治制度中最为核心的问题，因为王位的继承直接关系着"家族国家"的兴衰。夏、商两代王位的继承制度并未严格遵循父子相袭的原则。夏朝国王传继如下图：



商朝的王位虽以父子继承为主，同时也通行兄弟继承。汤至纣 30 王，29 传，传子者 13、传侄者 2，传弟者 12，传堂弟者 2。② 显然，夏商两代在王位继承过程中存在着嫡、庶的区分和纷争，而这种纷争是不利于王朝统治和稳定的。因此，建立在宗族制度基础上的宗法制度便应运而生。

所谓宗族，就是指具有一定血缘关系的近亲家族群。一个宗族不仅具有共同的姓氏，而且父权是宗族的核心。我国关于宗族的最早记载见于商代后期的甲骨文，而宗族作为一种制度，则是伴随着嫡长子继承制的确立和宗法制度的形成而最终确立于商代末年。周承商制，并且强化了宗法制度，所谓"别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗。"③ 宗法制度规定，天子诸子，除嫡长子继承王位，其余庶子须另立宗族，并为其宗的始祖。庶子的嫡长子

① 《马克思恩格斯全集》卷 21，第 194 页，人民出版社 1965 年版。
② 见田继周：《先秦民族史》第 284 页，四川民族出版社 1988 年版。
③ 《礼记·丧服小记》。

也循例继承父位称大宗，其余诸子则称小宗。宗法制度不仅以嫡长子继承为核心确定了大宗"传重"继位的权力，而且进一步以血缘关系为纽带，确定了整合统治阶级之间的尊卑、权利和义务的等级秩序，并通过分封制度，构成整个周王朝"家族国家"中央对地方、王室与诸侯、王畿之内与王畿之外一整套政治统治组织和制度。因此，周朝建国之后，作为周天子对下实施统治的国家机器在家族宗法制基础上更臻完备。中国"家一国"同构的"家族国家"的传统也得以形成和确立。

随着奴隶社会的瓦解，私人地主和士阶层的涌现，秦始皇统一六国和郡县官僚制度的推行，作为政治制度的宗族组织结构大宗和小宗消失了，但是宗法制度仍然是中国古代国家组织的主要支柱和基础。其一，宗族关系仍然是中国古代社会郡县之下和小农自然经济之上社会结构的最主要的形式和特色。同族自然村落的聚居、或紧密或松散的族人自治与互助仍然是中国人社会生活的最普遍的图景。其二，皇家和亲近家族所形成的集团仍然把持着王朝国家的主要权力，"三代"所形成的"家天下"传统仍然连续不辍，只不过官僚制度取代宗法组织而有效地成为"皇帝家族"权力和统治的补充。"家族国家"依然如故，并成为中国政治文化传统中最显著的特色，深深地影响和制约着中国政治制度和国家制度的现代化。

"家国"同构的"家族国家"对中国政治文化特色的影响主要体现在以下两个方面：

一是"君国不分"和"君国难分"。"溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣，"[1] 国王（天子）不仅占有全国的土地而且是人民的主人。"天子作民父母，以为天下王。"[2] 国王（天子）是民众幸福之源，并为民众父母，这是多么典型的"家族国家"和

① 《诗经·小雅·北山》。

② 《尚书·洪范》。

"家天下"的写照！中国原始社会血缘家族关系中父权的外化并被强化乃至于如此，无怪乎后人称一部廿四史是皇帝家谱。一面是皇帝洋洋自诩，"朕即国家"，另一面则是优秀的古人，譬如屈原、岳飞乃至近代林则徐，饱受忠君与爱国的困惑以及后人的讥评！古人从贤君兴国、昏君亡国的历史经验和讨论君与民的关系时，也曾朦胧意识到君与国的区别。"天生民而立之君，使司牧之，勿使失性……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上……"[①]"国者，天下之利用（器）也；人主者，天下之利势也。得道以持之，则大安也，大荣也，积美之源也；不得道以持之，则大危也，大累也，有之不如无之。"[②]显然，这种对君与国的区分还是十分模糊的。古代思想家并不否认君主有国即君主专制的合法性，充其量只不过反对"昏君祸国"罢了。

二是绝对专制主义君权。尽管绝对君权的确立在中国政治文化的系统中具有十分广泛而深厚的基础，绝不仅是这一政治文化系统中某一方面的因素所使然，但君权至上的观念和制度的确渊源于中国古代国家的"家族"基础。首先，表现在君权至上观念与祖先崇拜之间的渊源。祖先崇拜是父系氏族公社时期人们对直系父祖祭祀崇拜的遗存，也是父系氏族时期家长制父权权威的体现。商代祖先崇拜最为盛行，但并不仅仅体现为原始宗教的意义，实际上却是在血缘关系基础上以祖先等级体现政治等级的特有形式，是商代政治统治所不可分割的传统。"古我先王，暨乃祖先父，胥及逸勤，予敢动用非罚。世选尔劳，予不掩尔善。兹予大享于先王，尔祖其从与享之。"[③] 先王不仅将权力传予今王，而且先王还是今王的祖先，先王就是今王的化身，崇祀先王就是对今王的崇祀。在古人的观念里，君与父是统一的，君权是父权的扩张与

① 《左传》襄公十四年。
② 《荀子·王霸》。
③ 《尚书·盘庚》。

绝对化。汉高祖刘邦尊父为太上皇，特下诏书曰："父有天下，传归于子，子有天下，尊归于父，此人道之极也。"①，也难怪孟轲大骂杨朱、墨翟非君是"无父无君"，乃"禽兽之为"。其次，王权至上在于归"一"，墨子所说的维系君权一尊必须"尚同一义"，"凡国之万民，上同乎天子，而不敢下比，天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。"② 盘庚对百姓、贵族的训言最为典型，"邦之不臧，惟予一人有佚罚"，"听予一人之作猷"。这种君权归"一"的政治思想和国家观念几乎是伴随着君权的产生而产生，与王权的出现而俱来，这也是因为在王权产生之前就有一个"父权"归"一"的前提。正如中国家族制度之中，"一家二贵，事乃无功，夫妻持政，子无适从"③ 一样，家无二父，国自然也不得存二君。"君者，国之隆也。父者，家之隆也。隆一而治，二而乱，自古及今，未有二隆争重而能长久者。"④ 因此，由荀况所提出而被韩非所强调的所谓"二隆不得争重"的尊君至上归"一"而不"二"的观念就成为中国政治文化中"家族国家"君权绝对的重要前提。

总之，"家—国"同构不仅是中国国家产生过程中的显著特征，而且在此基础上形成了以绝对君权为核心的"家族国家"的国家模式，从夏、商、周三代以迄满清王朝，这一国家模式都未有大的改变，对中国文化和文明产生了决定性影响。

二、国家兴替与"奉天承运"

国家的兴替、王朝的更迭、一姓家族所建国家为另一姓家族所有，君权虽然至上，国王却难免也有国亡身死的结局，这种现

① 《汉书·高帝纪》。
② 《墨子·尚同》。
③ 《韩非子·杨权》
④ 《荀子·致士》。

象也是中国古代国家演变过程中呈现的普遍现象。古人不可能了解这种现象背后所潜藏着的社会历史规律，而虔诚地相信这种嬗变背后一定有某种神秘的力量和原则从中支配和操纵。这种神秘的力量不仅能使一个家族获得天下建立国家，确立君权，而且也能超越君权、约束君权，总之，掌管着国家的兴替和人事的祸福，这种神秘的力量就是中国传统文化系统中的“天”！

“天”的形象和内涵不仅丰富而复杂，而且起源十分古远。最早的“天”字见于甲骨文作“[illegible]”或“[illegible]”，无论象形或指事都突出人的头部，并可与“上”和“大”通用，可见是一种神秘和被崇奉的形象。后来“天”具有了“苍天”的内涵，[①]成为远古时代人们自然崇拜的对象，这就与“神”发生了关联，因为苍天是一切神秘力量的来源之一。日、月、风、雷、闪电这些威猛的自然力量在远古人看来均来自于“苍天”，“天”似乎是这些自然之神的所在，“天”也因此成为神圣和神秘的存在或象征。[②]随后，“天”的内函变得极其复杂，但基本上是沿着三个不同路径进行演变：(一）宗教意义上的“天”，是一种自然神或人格神；(二）是指自然现象和自然界意义上的“天”，譬如天象或气象；(三）是哲学意义上的“天”，譬如事物的本然、人的本性本能、世界本体以及社会必然、人类命运和机遇等。尽管“天”具有极其复杂的内涵，但我们还是可以认识“天”的一般的和普遍的意义。第一，“天命”神圣不能违抗。要想成乎人事，就必须秉持天命，顺乎天命！《诗经·周颂·敬之》告诫人们：

“敬之！敬之！
天维显思！

---

① 《诗经·大雅·旱麓》："鸢飞戾天，鱼跃于渊”句中之“天”即“苍天”之意。

② 在世界各民族的原始宗教中，“天”似乎都是如此这般获得某种神圣性的。见（苏）谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》中国社会科学出版社 1985 年版。

命不易哉！
无曰高高在上，
陟降厥士，
日监在兹。”

翻译成现代语体文就更能明了远古人们对“天”的敬畏：

“恭敬啊恭敬！
上天的眼睛永远雪亮！
上天的任命得来不易啊！
不要以为天帝高高在上，
要知道天庭与人间使者往来，
时时刻刻都在监察着我们。”

第二，“天”扬善惩恶，具有“惟命不于常”的特性。所谓“惟命不于常”，[①]意即天命不常，天命是不固定的，上天不会永祐一人，善则祐之，恶则惩之。商人之所以灭夏，是因为“有夏不适逸”，上天才命商汤革除夏命。[②]商至纣王之时，“惟荒腆于酒，……弗惟德馨香，祀登闻于天，诞惟民怨，庶群自酒，腥闻在上，故天降丧于殷。”[③]商德丧尽，唯有酒腥与民怨，因此，上天助周灭商。

正是基于“敬天”和“天命不常”这两个对于“天”的基本认识，中国古代的政治家和思想家承继了“天”观念朴素的自然崇拜的神秘色彩，以“天”为中心确立起中国文化的根源。因此，在整个中国文化系统中，“敬天”具有深刻的内蕴和广阔的包容，是一切传统文化存在的先验前提和基础之一，也是古代宇宙论的基础和核心，而中国古代国家兴替模式的形成又与传统宇宙论具有十分深刻而紧密的内在联系。

---

① 《尚书·康诰》。
② 《尚书·多士》。
③ 《尚书·酒诰》。

中国古人的宇宙观一开始就具有直观、朴素、神秘的色彩。所谓"宇宙"，乃天地万物的总称。《淮南子·原道训》："纮宇宙而章三光"，高诱注之曰："四方上下曰宇，古往今来曰宙，以喻天地"。在漫漫无际的时空中，天、地、万物虽杂陈万殊，却趋"一"归"元"，有机地联为一体。自然现象的变化，自应人世的吉凶，而人世祸福的错陈，定有自然天象的因缘。周代所谓"术数"之家后来被称为"方士"者就是专门从事解释这种自然天象与人世相应的"术士"。《汉书·艺文志》把所谓"术数"分为六种，即天文、历谱、五行、蓍龟、杂占和形法。《汉书·艺文志》说："艺文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象。"实际上，六种术数的本质内容都旨在说明自然（天）与人世的关联。

先秦诸子百家中的阴阳家就是在方士的术数基础上演变发展而来的，[①]并发展了系统的阴阳、五行的思想来解释宇宙的起源和结构运行，对中国人的思想文化发生了深刻而久远的影响。阴阳是中国人最古老原始的一种观念，所谓阴阳原是指日光的向背，向日为阳，背日为阴，这种观念起源于对自然现象（太阳）运行的直觉经验，并被引申为宇宙中寒暑、明暗、男女、刚柔、上下等两种普遍的正反对立消长的力量，而进一步被抽象为宇宙万物发生之"元"和运动变化之"源"。形成于西周初年的《易经》就是试图用具有阴阳意味的"—"和"--"符号不同的排列组合来代表万事万物正反对立消长的现象，从而说明自然和人类社会的发生和繁杂变化。

五行说最早见于《尚书·洪范》，所谓：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水、火、木、金、土均具有不同的性能和"庶征"。[②]这种学说显然是以中国远古的人文地理概貌为基础的。中国是一个大陆型的农业国家，远古时人们的时空观念自然

① 参见冯友兰《中国哲学简史》第157页，北京大学出版社1985年版。
② 庶征，《洪范》中语。

是以"土地——四时"[1] 为中心结构的。据《礼记·月令》的记载，阴阳家把四季（动）与四方（静）结合起来，概括出水、火、木、金、土五种（五行或五德）事物在运动中的表现和存在形态。

五行学说，分别以五行中的一行代表土地——四时时空结构中的一维，并且认为这五维是按照一定的顺序变化而相生相克，并与人事相应验。如果天子贤德、邦国有道，则风调雨顺、国泰民安，人事均在正确的"土地——四时"的时空结构和顺序中进行。否则，则天降灾异、国亡民乱。《月令》对此有明确的告诫："孟春行夏令，则雨水不时，草木早落，国时有恐。行秋令，则其民大疫，飙风暴雨总至，藜莠蓬蒿并行。行冬令，则水潦为败，雪霜大挚，首种不入"。

上述阴阳五行的宇宙学说，本质上是对中国人远古的天人感应观念的理论概括。运用这种宇宙论学说来系统阐述社会并说明历史的是邹衍，他在总结三代以上历史的兴衰过程中，提出了"五德转移，治各有宜"[2] 的历史哲学。

> 凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天之见大螾大蝼；黄帝曰："土气胜！"土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰："木气胜"。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰："金气胜！"金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社，文王曰："火气胜！"火气胜，故其色尚赤，其事则火。"[3]

商汤灭夏，宣称"有夏多罪，天命殛之"，"夏氏有罪，予畏上帝，不敢上正"，[4] 乃天命使然！而周灭商，则也是顺应天命，即

---

① 四时即春夏秋冬。
② 《史记·孟子荀卿列传》。
③ 《吕氏春秋·应同》。
④ 《尚书·汤誓》。

所谓“天乃大命文王殪戎殷，诞受厥命越厥邦厥民。”① 待到秦始皇兼并天下，取周而代，则不仅是天命使然，而且是“水气胜”，乃是宇宙阴阳运衍之力！因此邹衍以“五德终始”之说，在古代阴阳五行宇宙学说的基础上，更完备更系统地说明了政治国家的兴替，初步确认了中国古代家族国家兴替嬗代的理论模式。

然而，邹衍的“五德终始”之说，显然只是对“三代”乃至春秋战国之际朝代兴亡、国家更替的总结，并且带有十分浓厚的神秘色彩。而真正确立中国传统社会国家政治哲学体系并为封建国家铸定“奉天承运”理论模式的是董仲舒。

其一，董仲舒改造了儒家、阴阳家等先秦“诸子”关于天人关系的学说，把“天”从自然神和宗教神改造成“人格神”。

> “人之为人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃类上天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时……人之情性有由天者矣。”②

“人副天数”，人是由天创造的，人之形体精神、品质均得禀于天，天犹如人之“曾祖父”。这种天人理论，不仅把天置于人先验第一位的位置，而且把天具象化为“曾祖父”，成为妇孺贩夫均能接受的形象，这与子产所谓“天道远，人道迩”的天人之论是多么不同！

把天具象化、人格化，天成为既通人的意志而又超越和主宰人的意志的“人格神”。与此同时，董仲舒在天人之间又塑造了一个“神格人”，即所谓人间天子世上君主。“德侔天地者称皇帝，天佑而子之，号称天子。”③ 所谓“天子受命于天，天下受命于天

① 《尚书·康诰》。
② 《春秋繁露·为人者天》。
③ 《春秋繁露·三代改制》。

子"。[①] "以人随君，以君随天。"[②]

"古之造文者，三画而连其中，谓之王，三画者，天、地与人也，而连其中者，通其道也，取天地与人之中，以为贯而参通之，非王者，孰能当是？"[③]

这种天——君——人的"天人合一"的理论，不仅确立了中国封建国家以"君"为本位的政治哲学和尊天、隆君、治人的政治秩序，而且把这种君本位的政治哲学和政治制度，与远古以来中国文化追求天人相合的文化目标结合起来，确立了君权的神圣至上性，进而确立了君主专制的国家模式的合法性和合理性。尽管中国历史上的每一个王朝的嬗变和兴代，都是对这种"天——君——人"秩序的打破，但是这种秩序又很快地在新王朝国家的基础上得到恢复，就是起于垄亩成于山泽的历次农民起义，结果也是如此。看来谁为君主是其次，君本位的"天——君——人"秩序才是主要的。显然，"天——君——人"的国家政治理论和政治秩序是中国封建国家兴替模式的文化基础。

其二，董仲舒把"天"改造为人格神的同时，把"天"抽象为特定的社会和政治原则，把所谓"天"与"道"结合起来。即所谓"道之大原出于天，天不变，道亦不变。"[④] 董仲舒所言之道就是指以三纲五常为代表的伦理之道，所谓"三纲"是指"君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲"，他认为："君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道，君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴……"一句话，"王道之三纲，可求于天。"[⑤]

董仲舒的"王道之三纲"理论又是从何而来的呢？是来源于他对先秦儒家学派思想的继承和改造。这正是董仲舒在《天人三

① 《春秋繁露·为人者天》。
② 《春秋繁露·玉杯》。
③ 《春秋繁露·三者通三》。
④ 《汉书·董仲舒传》。
⑤ 《春秋繁露·基义》。

策》中向汉武帝建议“罢黜百家，独尊儒术”的思想基础。

按照董仲舒的逻辑推论，“天不变，道亦不变”，主要以先秦儒家思想为基础的“三纲五常”之论与“君本位”一样也就获得了最高的合法性。因此，“家族国家”的外在形式——王朝可以变易，“徙居处，更称号，改正朔，易服色”，但是所谓“道”却不能变。“若其大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。”① 因此，董仲舒正是把“天”抽象等同为“道”，实现了把儒家思想和人格神“天”以及和“天——君——人”系统的结合，实现了儒学的独尊，使得“天——君——人”系统具有了更为坚实的基础。

董仲舒的政治哲学和思想对中国政治文化发生了深远影响。“奉天承运”的国家兴替模式成为中国政治文化中最为突出的特点之一。“天——君——人”体系是中国封建国家的神学基础，而“王道三纲”则成为封建国家的政治、社会制度和人伦秩序的基础，不仅为封建国家之建立提供了理论基础，而且是中国封建国家发展的规范。在中国历史上，“打天下”是新王朝建立的主要方式，在建立新王朝过程中，即便有人突破“天——君——人”的关系，但也无法突破“王道三纲”的束缚。诚如王夫之在《读通鉴论》中所论：“儒者之统，与帝王之统并行于天下，而互为兴替。其合也，天下以道而治，道以天下而明；及其衰，而帝王之统绝，儒者犹得其道以孤行而无所待，以人存道，而道不可已。”此论甚中肯綮，也正是中国传统社会长期延续不绝而以王朝国家的更迭这一历史现象得以形成的文化原因和基础。

三、国家治理与“德主刑辅”

“家国同构”的家族国家确立了中国古代的国家结构；“奉天

① 《春秋繁露·楚庄王》。

承运”的国家兴替模式则确定了中国古代国家的“君本位”特性；而以“儒法互补”所形成的“德主刑辅”则成为汉代以迄明清封建国家的治理模式。

1. 儒家的“德治”理论

儒家思想是中国封建时代占主导地位的意识形态和文化观念，它所倡导的以“德治”为特征的治国理论不仅成为古代国家秩序不可分割的现实内容，而且始终是中国封建士大夫所追求的人生目标和抱负所在。这就是说儒家通过与国家政治的结合，不仅在某种程度上把“德治”变成了现实，而且把“德治”的最彻底的实现变成了中国人尤其是知识分子的政治理想和人生的终极关切。

儒家的“德治”理论是以孔子的“仁——礼”结构的仁爱学说为基础的。孔子所谓的“仁”，实际上是指人从主体出发，通过道德修养所达到内心自觉的程度和境界。而所谓“礼”则是指衡量道德修养的标准。因此，“仁”是主体道德修养的内容和过程；而“礼”则是衡量道德修养的标准；“仁”是“礼”的核心，对“礼”的遵循则是实现“仁”的途径。实际上，在孔子的思想体系中，“仁”、“礼”是同构同体不可分割的。如何实现作为主体修养过程的“仁”呢？作为修养者自身，必须实现恭、宽、信、敏、惠五种主体修养要求，即“恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”[①] 当个体处身于家族群体之中，孝悌则是成仁之本，此所谓“入则孝，出则悌。”[②] 当个体最终跻身于社会人我之中，就必须讲求所谓“忠恕”之道。所谓“忠”，即“己欲立而立人，己欲达而达人”；[③] 所谓“恕”则为“己所不欲，勿

---

① 《论语·阳货》。
② 《论语·学而》。
③ 《论语·雍也》。

施于人。"[1] 只有做到恭、宽、信、敏、惠和孝、悌、忠、恕，才能最终实现孔子所说的仁者"爱人"。显然，孔子的"仁爱"学说，描述了一种人的社会化秩序。这种秩序则是由"仁——礼"结构而成的道德秩序。它既源于个体的主观能动，同时又借助于某种外部的诱导和强制，最终使得个体消逝于这一秩序之中，求得这一秩序的完善。孔子正是在这种道德秩序理论基础上极力主张施行"德政"的。"为政以德，譬若北辰居其所，而众星拱之"。[2] 用"德"来教化、感化人民，就能使其心悦诚服地服从统治。这就是"道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。"[3]

孟子是儒家"德治"理论的集大成者，他提出了系统的"仁政"学说来实现所谓"王道"之治，即主张以儒家的仁义礼智（德）之论统一天下和治理天下。孟子所谓"仁政"，有两个最重要的基础。其一，孟子认为人性本善，"皆有不忍人之心"，因此人性必有"四端"，即"恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。"[4] 因此，孟子认为，仁义礼智所谓"四端"，就是可能也必须实行仁政的基础。其二，必须"制民之产"，孟子认为以仁义治国，就必须首先使"民有恒产"，才能驱民之善，否则，人民"惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉?"[5] 孟子主张实行仁政，一个总的目标就是要实现所谓"以德服人"的"王道之治"，将儒家的仁政学说推而广之，成为社会秩序和文化的基础。

儒家不仅把"德治"作为治理国家的最佳方法，而且，还把"德治"的实现作为社会理想的核心内容和人格完善的终极环节。

---

① 《论语·颜渊》。
② 《论语·为政》。
③ 《论语·为政》。
④ 《孟子·公孙丑上》。
⑤ 《孟子·梁惠王上》。

《礼记·礼运》所描绘的"天下为公"的"大同世界"是人们公认的儒家所礼赞的社会理想。所谓信睦亲亲、正君臣、笃父子、睦兄弟、和夫妇，所贯彻的完全是"礼义以为纪"的"德治"精神，是儒家"德治"政治的模式化和理想化。为了实现这种人人共求的社会理想，儒家还设计了一条通向中国人尤其是士大夫知识分子人格目标和人生最终关切的主体修养路径。即所谓格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下。[①] 这是一条实现儒家道德政治的绝妙路径，在个体的道德修养与社会政治实践之间架设了一条通途。前五者属于个体道德修养范畴，而后三者则属于儒家政治实践领域，体现了由近及远、由小到大、从内向外、由个体到群体推己及人的特征。其间从人到家再到国并通天下的家国放大，是道德与政治水乳交融，这是一张严密的伦理政治之网，中国士大夫的人格追求自然也难以超越其外，所谓"内圣"与"外王"目标只不过是这条路径的人格化和具体化。因此，儒家的德治理论不仅为封建君王提供了治国之道，而且实际上是中国文化基本精神的组成部分。

2. 创"帝王之具"的法家治国理论

法家思想产生并成熟于先秦时期，其前期代表人物有李悝、吴起、商鞅、慎到、申不害等人，而法家思想的集大成者则是韩非。法家思想体系的核心是"法、术、势"互相结合的理论。所谓"法"，韩非认为就是"宪令著于官府，刑罚必于民心。赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。"[②] 法是由国家制定并由官吏执行的成文法。法不仅要统一，即"法不两适"，[③] 而且"法不阿贵"，[④] 讲求法律面前人人平等。法的内容主要是"罚"与"赏"，也即"刑"

---

① 《四书集注·大学章句》。
② 《韩非子·定法》。
③ 《韩非子·问辩》。
④ 《韩非子·有度》。

与“德”。“明主之所制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”① “罚”与“赏”不仅是法的主要内容，而且是君主治国控驭臣下的最有效的“利器”。“君操之以制臣，臣得之以拥主。”② 所谓“势”，就是指君主的权势和权威、“万乘之主，千乘之君，所以制天下而征诸侯者，以其威势也。威势者，人主之筋力也。”③ 因此，“凡明主之治国也，任其势”。④ 君主失“势”则无法号令天下，因此，要保“势”、“恃势”。同时，还要把“法”与“势”相结合，即所谓“抱法处势”，“抱法处势则治，背法去势则乱。”⑤ 所谓“术”就是权术，是君主驾驭臣民的政治手段，即所谓“君人南面之术”。“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”⑥ 因此，“术”不可以假人，君主必须专擅；同时，“术”应深藏于君主胸中，是“人君之所密用，群下不可妄窥”。显然，“术”与法“莫如显”的特性截然不同。因此，君主得“术”就能够处于进退有据、赏罚面明、察豪辨奸、以静制动的有利地位。



韩非总结前期法家关于法、术、势的学说，主张三者的有机结合，君主首先要守势，其次抱法，还要以术御势，韩非认为这三者“不可一无，皆帝王之具也”。⑦ 这实际上是一整套确立和维护君主专制的理论。这套理论与儒家的“德治”截然不同，反映了当时新兴地主阶级崛起之后要求建立强有力的统一的中央集权国家的历史要求。

---

① 《韩非子·二柄》。
② 《韩非子·内储说下》。
③ 《韩非子·人主》。
④ 《韩非子·难三》。
⑤ 《韩非子·难势》。
⑥ 《韩非子·定法》。
⑦ 《韩非子·定法》。

3.“德主刑辅”模式的形成

“德主刑辅”治国模式的形成，伴随着自战国以迄秦汉之际儒法两家之争和浮沉，而其历史时代的契机就是秦亡汉兴。先秦儒家因“迂远而阔于事情”，始终不见用于君王，因而无法跻身治国的统治理论之列。法家思想和理论因见用于秦国，变法改革使秦国臻于富强，并最终兼并宇内统一六国，这是法家之功。然而秦朝的迅速灭亡，又使人们很快归咎于法家的思想和理论，从此法家一蹶不振。前车之覆，殷鉴不远，汉代统治者因秦亡而不敢公开张扬法家，这就给儒家的兴盛提供了良机。实现这一标志中国历史重要转折的人物是董仲舒。为适应统一的中央集权国家治国的需要，董仲舒建议汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”。从此，儒学得以凭藉帝王之力而成为占统治地位的官方学术和思想。中国政治文化中儒家之学和帝王之力共生共存的格局也从此确定。自然，儒家的“德治”模式，通过国家政权而最大程度地得以政治化和社会化。但是，法家的思想和理论也是直接为君主绝对专制的确立提供理论张本的。法家所谓“法、术、势”三者结合的理论就是以维护君主专制为中心的，法家理论仍然为封建君主统治和封建政治所必需。因此，在“儒学独尊”和德治理论前提下，就必须融摄法家的治国思想，儒法互补就成为“德主刑辅”治国模式的哲学和文化基础，也成为中国政治文化的一大特色。

首先提出系统的“德主刑辅”治国政治思想的仍然是董仲舒，他运用阴阳五行的思维方法来论证“德主刑辅”模式的合法性，并将其纳人“天人感应”的神学体系。

“阳之出也，悬于前而任事；阴之出也，常悬于后而守空处，以此见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也。……德教之与刑罚犹此也。故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以

此配天。"①

"王者欲有所为，宜求其端于天，天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生……以此见天之任德而不任刑也"。②

德主刑辅，一阳一阴，厚德简刑，天经地义。董仲舒把这种治国理论置于"天"这一最高最神圣的合法性基础之上，从而为"德主刑辅"的治国模式奠定了最重要的基础。后来历代关于治国理论的讨论均没有超出董仲舒所论述的范围。譬如班固就认为："圣人治天下，必有刑罚，何？所以佐德助治，顺天之度也；故悬爵赏者，示有所助也；设刑罚者，明有所惧也。"③ 隋末大儒王通也认为："古之为政者，先德而后刑，故其人悦以恕。今之为政者，任刑而弃德，故其人怨以诈。"④

至于"德"与"刑"的内在关系，中国历代政治思想家常有所论。台湾学者对此有一段典型概括："就时序先后而言，德治优先于法治；就地位轻重而言，德治重于法治；就互动关系而言，德治决定法治；就功能时效而言，德治行于经常时期的治世，法治行于非常时期的乱世。"⑤ 因此，历代政治思想家对"德"与"刑"的内在关系的论述也没有超出"儒法"互补、"德主刑辅"的结构模式。

四、"大一统"的理论和实践

中国自古就有着大一统的现实和观念，以《尚书·禹贡》"大

① 《春秋繁露·基义》。
② 《汉书·董仲舒传》。
③ 《白虎通·五刑》。
④ 王通：《中说·事君》。
⑤ 《中国文化新论》《思想篇》(一)，第176页，台湾联经出版事业公司1981年版。

九州"说为滥觞，经春秋战国诸子百家论辩与秦始皇的一统中国，到董仲舒的理论阐述与汉武帝的实际践履，大一统思想升华为完备的理论形态，并深深潜入民族的心理情感之中，固化为全民族的同感心愿，外化为君主专制主义中央集权政制。

"统"，原始意蕴是指缫丝时在千头万绪中抽出的头打成结，以便将蚕丝缫成一束。后引申为万物总束于一。"大一统"的提出，始见于《春秋公羊传》隐公元年："何言乎'王正月'？大一统也。"成书于汉景帝时的《公羊传》所言"大一统"是当时大一统思潮泛起的必然反映。早于春秋战国之际，士风激荡，无一不以一统为怀。从孔子"四海之内皆兄弟"[①] 到孟子君仁臣义、君民同乐、风尚淳朴、百姓亲睦、天下"定于一"[②]，及荀子的君臣百官、士工农商"群君和一"、"四海之内若一家"，[③] 再到董仲舒所力倡的"《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也"，[④] 无不体现出那种对天下一家、道一同风境界孜孜追慕的儒者情怀。

正如"统"乃总万物于一，传统大一统思想也几乎无所不包，其要者则有：

1．疆域版图的一统

在这方面，古人以其认识能力所及，为中国的统一作了天才的基本构想，此即《禹贡》的"大九州"模式。它将全国疆土按地里远近，划分为九州，并配以"五服制"的管辖统驭之制。"大九州"模式直接孕育了《诗经·小雅·北山》中"溥天之下，莫非王土"的大一统观念。古人所言"溥天之下"是以华夏中原为本土而外及"四海"的全国概念。中国古人有着独特的天下观，《中庸》上说："天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，舟

① 《论语·颜渊》。
② 《孟子·梁惠王上》。
③ 《荀子·王制》。
④ 《汉书·董仲舒传》。

车所至，人力所通，凡有血气，莫不尊亲。”这种宏阔的天下观基因于现实疆域版图的广袤，早在二千多年前，中国就是一个“东渐于海，西被流沙，朔南暨声教，迄于四海”[1]的泱泱大国。虽然，“溥天之下”的各地，自然条件千差万别，经济、政治和文化发展极不平衡，但是，在大一统观念的驱动下，“天下同归而殊途，一致而百虑”，[2]“风教日趋画一”，[3]地域性的差异消融在大一统文化的矛盾发展过程中。所以，自三代起，华夏民族在大部分时间里始终保持为一牢固的整体，疆域不断拓展。中国人对自己生生息息的土地的挚热之情外化为疆域版图的一统理想，并融化在强烈的爱国热诚中，在任何外敌侵略面前，头可断，寸土不可失，涌现出一大批保家卫国的民族英雄。

2. 国家民族的一统

与疆域版图大一统思想桴鼓相应，中国自古就有着强烈的国家民族一统观，主要体现为“国家认同意识”和“民族趋同心理”。

“华夏”和“中国”二词的萌生及其意蕴，就昭示着上古文化大一统观念的整合。“华”“夏”连用，屡见周代载籍，显见较强烈的民族自觉意识萌发于周代。民族自觉意识是提高民族向心力、凝聚力，加速民族融合的先决条件。“华”意为“荣”；“夏”《说文》谓“中国之人”，二字相合，意即“居住在中原地区的文化很繁荣的人们”。“中国”一词晚出于“华夏”，二者字面相异，意蕴却并无不同，只是后者范围更大而已。至周代，“华夏”已是一个内容宽泛的民族概念，它包括华夏人及华夏化了的戎人、狄人和夷人。究其实，“华夏”和“中国”是一种国家民族大一统理想，

---

① 《尚书·禹贡》。
② 《易经·系辞下》。
③ 王夫之：《读通鉴论》卷20。

一种自民族和国家升华了的境界，而决非狭隘的大民族主义。

中国古人本具一种恢宏大度的民族观。一则，他们不是以种族肤色作为区分"中国"和"夷狄"的标准，而是以文化的粗细高低为准绳。孔子所言"夷狄之有君，不如诸夏之亡也"，[①]意即野蛮人的文明，还不胜文明人的野蛮；孟子称楚国为"南蛮𫛞舌之人，不闻先王之道"，即是说楚是"不闻先王之道"的未开化的野蛮人。大一统汉民族业已形成时的董仲舒以《春秋》为旗帜，以"大一统"相标榜，民族观亦承续孔孟豁达风范。显见，这种夷夏之辩并非种族优劣的分野，而主要是文化意识高低和礼制文彩粗精的界定。再则，中国古人内心怀有一种夷夏互变观。《论语·子罕》曰："子欲居九夷，或曰陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？"朱熹注曰："君子所居则化，何陋之有！"夷狄而可以化，是夷狄可以进为华夏；反之，华夏僭乱，亦可以退为夷狄。此种"可变"观，成为后来公羊之"三世说"的理论前提，更为后来的大一统思想拓展了广阔视野。

民族观的恢宏博洽铸就了中华民族的民族趋同心理和国家认同意识。中国历代统治者和士大夫们都能秉持孔子"言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣"的说教与戎狄交相友善，即如力倡"内诸侯，外夷狄"的公羊学派中人，见齐人迫杀山戎，都要加以贬斥。中华民族在其形成发展壮大过程中，华夏族与周边少数民族彼此交往，互相融汇，民族趋同和国家认同，从观念物化为现实，在社会生活的各领域皆有可述：

国家认同：也蕴含着民族认同。据古籍所载，夏商周三代不断有中央朝廷接待"四夷"的活动："夏后即位七年，于夷来宾"、"少康即位三年，方夷来宾"、"后芒即位三年，九夷来宾"。[②]周朝

① 《论语·八佾》。
② 《册府元龟·外臣部·朝贡一》。

甚至设立“象胥”专职，“掌蛮夷闽貉戎狄之国”，[1]接待四方来宾。

经济互惠：华夏族以其早熟而发达的农业诱化四夷。西周时，淮夷已贡布帛畎晦之赋；春秋时，西戎惠受晋土之利；战国末，即如东北角之燕、代亦“田畜而事蚕”。这样，秦一统之前，四夷民族大多由佃猎、游牧而步入农稼生活的伊甸园。

婚姻缔结：农耕生活雕塑的华夷习性相近，为其互通婚媾搭起了鹊桥。诸如西周厉王娶申戎之女为申后，东周襄王娶赤戎之女为翟后之类，不胜枚举。华夏族出嫁于夷狄者，如晋景公之姊嫁于赤戎，赵简子之女嫁于代王是也。

文化融通：呈现出华夷双向交汇、彼此渗透状貌。如秦之废揖让、变礼俗；楚人从南蛮和越族中吸取幽幻的巫歌和想象飞腾的神话传说，滋生出飘逸浪漫的楚文化。这些表明，华夏文化对各族文化的吸收、融合。同时，从孔子门下聚有狄人、诸子中有出自“蛮”、“夷”的公孙龙、邹衍、老庄看，少数民族文化又已渗人华夏文化系统。

民族趋同心理和国家认同意识发展既久，势必促成民族融合与国家凝成。中国历史上，地域辽阔、民族众多的统一民族国家早在夏朝业已建立，这同欧洲古代四分五裂的散漫状态形成鲜明反照。周初封建，百国并立，却各各向着一个中心——周天子；春秋战国，列国纷争、诸侯兼并，总体方向却不以乱为旨，而以天下为一为归趋；魏晋离乱，匈奴人赫连勃勃中原建国称“夏”，就自认是“夏后氏之苗裔”。总之，自秦汉一统，统一成为中国主流，虽然，时或政治的一统格局崩坏，但民族融合步入更为迅猛发展阶段，并接续着一个新的更大规模的统一局面的来临。如春秋战国后之秦汉、魏晋南北朝后之隋唐。具体而言，秦汉以后历代王朝对于民族国家的一统多有创建，其方式有和平的和武力的两种。

就和平的方式而言，屯田移民对于民族国家的形成发展起了

---

① 《周礼·秋官》。

极大的媒介作用。秦始皇在蒙恬攘却匈奴后，于收复之地筑城徙民；汉武帝屯田移民规模更大，曾徙山东灾民七十余万口于朔方，贷与产业使其定居。概言之，汉唐经营高丽、西域，皆以屯田移民为策。此种移民，间处杂错，成为异质文化交锋和播散的中介。若以中原地区为本位来看，屯田移民是一种由内向外、由中心向四周的扩散性播迁；与之相向而行的是边族的内徙，呈一种由外向内，由边沿郊野向中心腹地的聚焦性渗透。边族内徙的动因在于边族对内地文化和文明的向往，以及边族在政治上对汉族政权的归属意愿和认同心理，更在于内地王朝统一周边各族的宏愿。每当边族内部分离和遭受邻族侵逼之际，较弱或受滋逼的部族往往会向塞内移徙，求助于内地王朝的保护。西汉宣帝时，匈奴呼韩邪在国内争斗失败时，前来依附，汉处其部众于五原、朔方等地。此后，东汉初南单于降服，徙其部于西河郡和离石左国城。自三国始，乌桓、鲜卑、氐、羌等族不断内徙，致使关中“戎狄居半”。至隋唐，因为皇室参杂胡人血统，夷夏之分甚为薄弱，华夷一家观念深入人心，外族内徙遂成潮水之势，西起甘、凉，东迄幽、燕，华戎杂处，其势纷然。

就武力的方式而言，中华民族领土的传成，民族融合的加速，内地王朝对边地少数族的武力征讨是更经常采取的方式。秦始皇南平百越、北击匈奴；汉武帝北伐匈奴、东征朝鲜、南平南越、西服西南夷；三国吴之伐山越、蜀之服南蛮；及于唐代，太宗北灭东突厥、西灭高昌、破吐谷浑，高宗东降高丽、北服西突厥；明时成祖五征漠北、经略东北、开发西南，郑和远航；清初三帝，克外蒙、收漠北、平台湾、收新疆等等，构成中华民族融合的一个既艰辛又痛苦的全过程。

正是自春秋时代的夷狄交侵，至战国的混战，而后才有秦汉的统一；同样，没有秦皇汉武的开边拓土，没有魏晋南北朝的胡汉竞逐，便没有匈奴、鲜卑、羯、氐、羌的归宗；只有唐宋元明清的南征北伐，方才赢得突厥、高丽、吐蕃、党项、回纥、吐谷

浑、契丹、女真、蒙古、满、回、苗等族的认同。

3. 律令制度与思想文化的一统

民族国家的一统有序，有赖于律令制度与思想文化的一统有序，中国古人的国家民族一统观内涵着律令制度与思想文化的一统观，二者彼此渗透、相得益彰。

孔子面对春秋晚期“礼坏乐崩”的动乱之局，尖锐地指出：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”[①] 直观地表述了他的大一统思想。同古代政治治乱、国家分合休戚相关的，除礼乐之制外，还有刑、政之制。“礼乐刑政，其极一也”，[②] 寓含着两层意蕴，一是礼乐刑政一统于中央朝廷；二是礼乐刑政四者之间相兼相摄，统一而不错乱，发挥一致效用。“礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼乐刑政，四达而不悖”，[③] 共同构成统治循环网络。四者之中的每一项都有统一的规范以维持社会的一统。以礼制而言，自衣饰、饮食、起居至道路、车乘、婚丧，悉有定制，不得僭越。季氏“八佾舞于庭”而受孔子斥责，晋铸刑鼎而遭孔子反对，皆为维护礼之一统规范。成书于战国时的《周礼》甚至规定每年正月由中央政府颁布刑法，供全国统一遵循。

具体制度的一统也多有创发，《管子·君臣篇》：“衡石一称，斗斛一量，丈尺一綧制，戈兵一度，书同名、车同轨”的大一统思想，终由“海内为郡县，法令由一统”的秦朝加以践履而成为现实。

律令制度作为上层建筑的表层受制于深层的思想文化。思想文化作为意识形态一经形成，就会沉积和固化于民族的认知方式、

---

① 《论语·季氏》。
② 《礼记·乐记》。
③ 《乐记·乐象》。

行为方式和价值观念，并对上层建筑其它部分发生不可轻忽的影响。思想文化的一统主要在于群体向心意识的培植。

尚同贵和的群体意识为古代先哲所竭力倡导。一方面，继承制上的正统、政体沿革上的君统、思想学术上之道统、文学上之文统、文化传习上之师法、家法，都潜伏着浓郁的尚同心理；另方面，儒家力倡的君敬臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺等赋予伦理双方以对等同一的义务，此乃儒家以推己及人之道扩充仁爱之情，贯通人际情感和心理，希望收到天下一家、道一同风之效的贵和心理的流露。墨子所言："上之所是，必皆是之；所非，必皆非之"，"天下之百姓，皆上同于天子"[①]更是尚同心理赤裸裸的表白。董仲舒更从"天人合一"的哲学高度强调人们要去合乎"天"的意志，上同于统治者。透视中国传统文化，"和"不失为其特质。孔子云："礼之乐，和为贵"，[②]《礼记》曰："和也者，天下之达道也"，荀子论音乐功用，强调的是一个"和"字：和敬、和亲、和顺、和谐、和美。[③]"贵和"观念表现在人际关系上，为互爱、互助、互谅、互祖，处处充满人伦温情，人人一副儒者心肠。

尚同贵和的群体意识作为个体与群体关系谐调、整个社会群体文化心态趋一的强化剂，在社会文化心态上，则依托于向心观念的导引。向心观念总是以某点为中心的，中国自古中心意识强烈。传统的"月令"所使用的时间和空间观念以农业生产者为中心，空间上的东南西北以"土主中央"，时间上的春夏秋冬以"土旺四季"。中心意识大大强化了向心观念，以此为中介将群体文化心态的指向导入一个中心的三个层次。一为地域上的中原本土。早在西周时期，以华夏族所生活的中原地区为中心主体的向心观念

---

① 《墨子·尚同》。
② 《论语·学而》。
③ 《荀子·乐论》。

已形成，“华夏”与“中国”二词的萌生即为其反映。二为以中央朝廷为中心的国家。春秋战国，士风激荡，列国周游，莫不热衷于国家的和平统一运动，而不以狭隘的诸侯国家观为藩篱，“事在四方，要在中央”成为普遍的向心意识。三为从“朕即国家”衍生而出的君主。“君，至尊也”、[①] 应“爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆。”[②] 在爱、仰、敬、畏中，做到“君令而不违，臣共而不贰。”[③]

历代统治者和士大夫从统一思想文化出发，对向心观念特别重视。孔子写《春秋》，使“乱臣贼子惧”，[④] 意在强化向心观念；秦始皇“焚书坑儒”亦为利用强力维护向心观念的极端之举；董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”更是向心观念驱动下进行思想文化一统的必然之举。通观历史，中国文化虽历经佛学浸淫、玄风流被、西学东渐，但却能在兼容并包之势加以融汇、吸收、改造，而始终以儒学精神为支柱，这或许是大一统文化所施放的巨大能量所致吧！

4. 政治体制的一统

作为理论形态的大一统思想，其现实归趋和终极目的在于君主专制主义中央集权政制的创立，换言之，大一统思想究其实是君主专制主义中央集权的理论基础。

君主专制主义中央集权要求集地方权力于中央，集中央权力于君主，从而集世间一切权力于君主。中国古代先哲们对此有过智慧的阐述。孔孟力主“天无二日，民无二主”之说；[⑤] 慎到认为

---

① 《仪礼·丧服》。
② 《贞观政要·奢纵》。
③ 《左传》昭公二十六年。
④ 《孟子·滕文公下》。
⑤ 《孟子·万章上》。

"两"与"杂"是乱之源，"两则争，杂则相伤害"；[1] 韩非子认识到"一栖两雄"、"一家两贵"、"夫妻共政"是祸乱之因；《吕氏春秋·执一》则言："王者执一，而为万物正。……一则治，二则乱。"他们都不约而同地持一种君主独裁论，表明其大一统思想殊途而同归的致思趋向。

在这里，君主专制主义中央集权理论同前述大一统观念的每一层次遥相呼应、密不可分。如君主与天体观："天覆万物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也，治之以理，终而复始，主牧万民，治天下，莅百官，主之常也。"[2] 以天体之一统广阔比附君权之至高无上。如君权与民族趋同倾向，《孟子·梁惠王》载，道德高尚而明智的"圣王"具有极大感召力，"王者之师"如商汤之出征，"东面而征西夷怨，南面而征北狄怨"，"民望之，若大旱之望云霓也"。将民族的趋同归功于君主的伟力。

总之，传统思想将一切权力赋予君主。君主是国家民族的最高主宰，"君，国之隆也"，"君人者，国之元，发言动作万物之枢机"；[3] 君主是全国土地和财富的最高所有者，所谓"普天之下，莫非王土"；君主拥有礼乐刑政大权，《中庸》云："虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉"，郑氏《中庸集注》云："言作礼乐者，必圣人在天之位。"又《管子·任法》曰："明王之所操者六：生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之"；君主还是思想文化的终极钦定者，秦始皇之"禁绝百家，以吏为师"、汉武帝之"罢黜百家，独尊儒术"、历代所行之"文字狱"，皆为君主凭藉行政权力钦定文化思想的表征。

---

① 《慎子·德产》。
② 《管子·形势解》。
③ 《春秋繁露·立元神》。

五、综　论

上述国家诸模式是一个互相联系、互相融通、彼此渗透的有机整体。概言之，“家——国”同构模式是大一统国家理想模式的实践化，反过来又强化了大一统国家理想模式；“奉天承运”的国家兴替模式所倡的“天赋君权”与大一统国家理想模式下君主专制集权的“王权主义”对君权至上的高扬，在“德主刑辅”的国家治理模式所倡导的“王道”、“仁政”、“德治”那里受到某种程度的制约与调适。四种模式的有机结合和微妙的互补功能，保证了封建国家机器的正常运作，体现出封建国家政体无与伦比的完备和成熟。

中国传统国家诸模式赖以滋生的文化母体是独特的“农业——宗法”社会。在经济上，是一种迥异于游牧经济与工商业经济的农业自然经济；在社会制度上，是一种大别于欧洲古代共和制、军事独裁制与印度种姓制的宗法制。

1. 以“家族为本位”，以血缘为纽带的宗法制度，是国家模式中“家——国”同构模式和“德主刑辅”模式形成的重要契因。

我国远古历史由原始社会跨入奴隶社会是采取“和平”的转化方式。由家族而国家，原始血缘纽带未尝断裂，以父家长为中枢，以嫡长子继承制为基础的宗法制度得以绵延传续。奴隶社会过渡到封建社会，以家庭为细胞的农业自然经济和血缘宗法关系仍一脉相承，不曾中绝。作为原始社会传统习尚的宗法制度，在阶级社会里，成为统治者及士大夫进行理论和意识加工、建构的原材料，终而锻铸出中国文化的伦理型特色。

作为政治文化范畴的国家模式的伦理特色，附庸于“家——国”同构模式，主要体现为：其一，浓重的血缘意识。如历代王位继承奉行“立子以贵不以长，立嫡以长不以贤”的原则，以维护王位继承制的“正统”地位。这或许可以减少皇位纷争，却造

出不少昏君暗主、贪主暴君。

其二，繁复的敬祖忠君意识。中国历代对敬祖的“孝亲”观念极端重视，从而使其成为道德本位。在对祖或父的崇敬中引申出对君的忠敬之情：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官”。[1] 敬祖忠君意识使国家家族化，社会人际关系伦理化，从而使朝野内外、君臣百姓充满人伦温情，封建社会秩序得到某种程度的稳定。但是，敬祖忠君意识滋润出的谨小慎微、崇尚中庸、少走极端、泯灭个性的民族性格，容易使人失去真正的活的创造力和创造性思维。

中国文化的伦理特色在“德主刑辅”的国家治理模式上更显鲜明。儒家“修身齐家治国平天下”的理想便是适应这一模式的终极追求。它以“修身为本”，倚靠人们内心的自觉，正己正人，推己及人，由个体推广到家庭、国家、天下，从而达到修己治人、修己以安百姓的目的。儒家理想对个体道德修养的严格要求，使人们在自我完善的追求中，成为以悲天悯人、救世拯民为己任的所谓圣人、贤人、仁人、君子和善人，进而积淀成民族性格的温谦礼让、持重克制和内向心理倾向。

“德主刑辅”的治国模式一方面重视个体的道德修养与完善，另方面也崇尚道德感化的治国之道。在宗法社会的中国，道德的力量往往超乎法律之上，所谓“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”[2] 法家与儒家歧异纷出，但在道德问题上却殊途而同归，韩非即以“刑”、“德”作为明主制导臣下的武器。尚德轻刑的结果，使中国民族成为一个颇富义务感而淡于法制意识的民族。但是，封建统治者在非常时期，或偶遇暴君残主统治之际，严刑峻法必当施于细民百姓，抑或也能收到如《二程遗书》中所说的“取强暴而好讥侮者痛惩之，则良柔

---

① 《孝经·广扬名》。
② 《论语·为政》。

者安，斗讼可息矣”的效果。但习于道德感化的心理对严刑峻法反会走向两个极端，一极是“强暴”者反会生一种强烈抗御的逆反心理，影响于民族性格则是不怕牺牲、前仆后继精神的铸成；“柔良者”则会产生畏官心理，形成民族性格中安分守己、逆来顺受、忍辱负重的一面。

“重义轻利”的价值观和评价方式是“德主刑辅”国家治理模式下伦理道德中心主义的必然产物。孔子“君子喻于义，小人喻于利”之言与董仲舒所说：“正其谊不谋其利，明其道不计其功”①一脉相传，与“德主刑辅”说的内在文化意蕴彼此应合。由于竭力褒扬致力于人格的自我完善与实现，贬弃物质享受的价值，所以中国人对道德完善的追慕往往超乎对生活改善的兴致。而个人的道德完善也非私事，而是儒家理想“修齐治平”的起点。这种文化精神渗入民族的血液中，遂有三过家门而不人的大禹，以及那种“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”、“鞠躬尽瘁，死而后已”的博大襟怀。反之，此种文化氛围又培植了士大夫不务实际、空言仁义的陋习。

2. 农业型的自给自足经济是中国传统政治文化国家模式中“奉天承运”的兴替模式和大一统理想模式下专制集权政制的生成土壤。

远古时代，中国农业经济在众多大河庇护下发育成熟，仰韶、河姆渡、青莲岗等考古发掘展示出原始农业的广袤性和早熟性。殷墟卜辞中屡有：“王其萑耤”、“王往萑耤”等语，与《诗经》中“十千维耦”、“千耦其耘”相应合，描绘出殷周时期农业劳动的壮阔图景。农业经济的丰歉状况直接与自然界（直觉上是天）的冷暖晴雨相联，“靠天吃饭”的农业生产者对“天”萌生一种顶礼膜拜之心；又因中国农耕文明发达于黄河流域，这里土地沃衍、宜于耕稼，人各自给，安于里井，人们油然而生一种“以自然为

① 《汉书·董仲舒传》。

善”信念，一切皆以体天遵天命循天理为归宿。因之，魔力超凡的“天”在中国传统文化里自然成为主宰国家兴替的所在。

“奉天承运”说为君权至上和朝代更迭兴替披上了一件神秘外衣，赋予它们神圣的合法性，充分体现出封建统治阶级及其政治思想家政治权谋的诡秘性和欺骗麻醉性。“奉天承运”说衍生出的“天不变，道亦不变”观念，桎梏和扼杀了中国古人的改革意识、创新求异观念，滋养了因循守成、保守凝滞的不良风习。

传统大一统思想也是萌生于“农业——宗法”社会这一文化母体，尤其是大一统国家理想模式下君主专制集权政体与农业经济模式关系更密。在封建社会前期，这一政体是适应地主阶级经济发展需要、立足于自给自足的小农经济基础而创立的，并对经济基础发挥积极的反作用。以农立国，农以水兴，作为农业命脉的水利工程迫切需要中央集权的政府来干预。古代华夏经济文化的中枢区黄河流域，洪水泛滥成为人们生存的主要威胁。如何治水，历来为统治者所重。齐桓公葵丘之会，为诸侯立五禁，便有“无曲防”之禁，以防各国专水利而害邻国。东汉明帝永平十三年的治河诏里说：“左隄彊则右隄伤，左右俱彊，则下方伤”。[①] 在春秋战国分裂割据之际，以邻为壑的事诚属难免，如战国白圭即专水利而害近国。对黄河的统一管治已是时势所趋，众心所向，白圭之举遭孟子唾弃，夏禹治水而有口皆碑，正映照出这一共同心愿。

农业经济模式下一家一户的自给自足的小农经济成为封建社会的经济基础。一方面，固定凝滞的农业经济生活塑造了固定凝滞的社会生活，中国古人尤其是“日出而作，日落而息”的农民和其他生产劳动者，对自己生生息息的土地有着深挚的恋情，“安土重迁”，对天尊之如严父，对地亲之如慈母：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”，[②] 这就使基于农村乡社之上的国家

① 《后汉书·明帝纪》。
② 《易·说卦》。

政治多层次控制网络的构建有现实的可能性。另方面，小农经济规模小、水平低，经不起天灾人祸的侵袭，具有鲜明的不稳定性。但它却是封建国家赋税的主要之源。小农如此这般的经济地位决定了"他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力，这种权力保护他们不受其他阶级侵犯，并从上面赐给他们雨水和阳光。所以归根到底，小农的政治影响表现为行政权力支配社会。"①

建立于小农经济模式基础上的君主专制主义中央集权，在封建社会前期，由于对经济基础的适应性从而发挥过积极的反作用。其一，封建政权为保证赋役之源和社会稳定，给予小农经济一定的保护，尤其在王朝初期常给以不同程度、不同形式的帮助，如轻徭薄赋以奖励耕织、赈灾救荒以解民于倒悬、慎刑轻罚以提供宽松环境。但是，破坏小农经济的因素始终存在，尤其是土地兼并的破坏性更烈。"随着小块土地所有制日益加剧的解体，建立在它上面的国家建筑物将倒塌下去"，② 正是在土地兼并加剧、小农经济破产、集权政治削弱的前提下，内乱外患并起，国家陷入分崩离析状态。故而，历代每当土地兼并剧化之际，总有"限田"、"王田"、"名田"、"占田"、"均田"等"塞兼并"的政策出笼。依此，则集权政治保护小农经济的合理性显而易见。

其二，它可以集结全国人力、物力、财力进行大规模的经济建设。驿道的畅通、南北大运河的修竣、海运漕运的发展、大型水利工程的兴修、生产技术和作物品种的大范围播扬、商业和手工业的繁荣等等，都离不开集权政治的作用。

其三，集权政治下的统治者为了顺应社会发展趋势，通过对社会进行调适来促进社会经济的发展。调适行为可分为主动与被

---

① 《马克思恩格斯选集》卷1第693页，人民出版社1972年版。

② 《马克思恩格斯选集》卷1第699页，人民出版社1972年版。

动两种。主动调适是统治者有意识、有目的地调适生产关系的某些环节，使其与生产力达成更大程度的适应性。封建社会历代所进行的改革、变法即属此类。被动调适是统治者迫于万不得已的外在压力——农民起义——而进行的调适。如秦末农民起义后之汉初、隋末农民起义后之唐初即属此。

正是由于君主专制主义中央集权对经济基础发挥出了积极的反作用，故而，我国封建经济在封建社会前期，甚至到明朝以前，一直处于世界领先地位。然而，“完善的国家是只有在幻想中才能存在的东西”。[①] 自明中叶始，一种分化瓦解封建经济的新因素资本主义在潜滋暗长着，这种顺应历史发展潮流的新的合理因素必然肩负起否弃现存专制政权的历史使命。但是，专制政权为了挽救自己的生存对新的经济因素极尽抑制、扼杀之能事，如实行强本抑末、闭关自守政策，从而使其由前期的合理地位转向后期的非合理地位。在这里，恩格斯的论断对我们正确评价君主专制集权政制具有理论指导意义：“历史上依次更替的一切社会制度都只是人类社会由低级到高级的无穷发展过程中的一些暂时阶段。每一阶段都是必然的，因此由它所发生的时代和条件来说，都有它存在的理由。但是，对它自己内部逐渐发展起来的新的更高的条件来说，它就变成过时的和没有存在的理由了；它不得不让位于更高的阶段，而这个更高的阶段也同样是要走向衰落和灭亡的”[②]。

我们再就君主专制主义中央集权对上层建筑其它因素：民族国家和文化精神的影响而言，又有长期效应和短期效应、历时效应和现时效应、可变性效应和不可变性效应诸层次。

首先，君主专制主义中央集权对民族国家的凝成、统一、独立和壮大具有巨大作用。历史上，在统一的中央集权国家管理下，

① 《马克思恩格斯全集》卷 21，第 308 页，人民出版社 1965 年版。
② 《马克思恩格斯全集》卷 21，第 308 页，人民出版社 1965 年版。

一方面边疆地区迅速得以开发，中原汉族的先进生产技术和文化得以四向蔓延流播，助长了少数民族社会的不断进步；另方面，少数民族的优良技术和文化也得以播扬内地，丰富和促进了中国文化和经济的发展。在异质文化的相互交汇和碰撞中，各民族的兄弟情谊和团结得以日益增进而牢不可破．祖国的疆域版图也随之奠定。就其对内而言，君主专制集权是实现和巩固国家统一的必要条件。通观历史，君权衰落、权力分散，就会导致分裂，几乎是通律。如西晋统一后，由于士族门阀庄园经济膨胀造成经济力量分散，九品中正制对选官权的垄断导致政治权力分散，私家拥有部曲家兵造成军权分散，最终使王朝崩解，陷入南北对峙之局。就其对外而言，君主专制集权是保证国家独立完整的重要条件。斯大林曾在《庆祝莫斯科建城八百周年的〈贺词〉》中说："如果不能摆脱封建分散和诸侯混乱的状态，世界上任何一个国家都不可能指望保持自己的独立和真正发展经济和文化。只有联合为统一集中的国家，才能指望有可能真正发展文化和经济，有可能确立自己的独立。"要之，君主专制中央集权对于民族国家的凝成、统一和独立，对于祖国疆域版图的奠定所发挥的效应相对地是长期的、不可变的，是历时的又是现时的，甚至是传之久远的。

其次，君主专制主义中央集权对民族文化精神的铸就发挥了深刻影响。在专制集权政治氛围下滋生出王权主义的忠君思想、君尊臣卑的等级意识、循例从众的认知方式、拘谨自制的情感方式、循规蹈矩的行为方式等民族文化精神。这种文化精神适应和强化了中央集权政制，其中自然不乏精华，但更多的是糟粕。好在文化精神是可变的，从而相对地是短期性的、历时性的。尽管在现代社会中仍隐隐可见其史影，但随着它赖以生存的历史文化土壤的消失必将失去存在价值，一种全新的民族文化精神必将脱颖而出、取而代之。

叁●政　府

政府，一般是指国家的行政机构。在政治社会学领域，为了更清楚地说明一种社会形态下的政治体制，人们对于政府的理解，往往超出它自身的范畴，即把它引申为一个国家从中央到地方建置的所有权力机构的总和。我们所要考察的中国传统政府，正是从这个意义上展开的，也就是指：中国传统社会里整个国家权力的构成和它的运行机制，以及与之相适应的政治文化体系。

中国传统政府是伴随中国社会走出野蛮状态，跨入文明时代而产生的，是伴随中国传统社会的缓慢发展而发展的。中国数千年来以传统农业和家庭手工业相结合的自然经济为特征的农村社会是它赖以存在和发展的社会基础。中国数千年来以汉族为主体的农耕民族内部的社会调和，以及同游牧民族和国际社会的各种联系，是它赖以存在和发展的政治依据。中国数千年来日益积累起来的，特别是从诸子百家以后不断阐释、衍化而来的各种国家政治学说，是它赖以存在和发展的文化条件。一句话，中国传统政府的产生和发展，有其广阔而深厚的社会文化背景。

我们正是透过这一社会文化背景，根据具体的历史实际，从政府的角度对中国传统政治文化加以多方面的、多层次的剖析。我们拟通过对中国传统社会里金字塔式的权力结构的叙说，来揭示中国传统政治体制的基本特征，评判中国传统政治在它漫长的发展过程中积淀产生的文化传统，以期总结出一系列具有规律性的理论观点。

一、金字塔式的权力结构

中国传统政府如同金字塔一般，自上而下，从高而低，是由一层层权力等级构筑起来的政治实体。传统君主作为它的最高领袖高居于塔尖，其下是自中央到地方的各级官僚机构，而不属于一级权力机构的基层组织则组成塔基。这座庞大的结构缜密而又稳定的权力金字塔，作为中国传统政治的基本组成部分，应当作为我们考察中国传统政治体制与文化传统的出发点。

1. 君主

君主，历史上称"王"、"皇"、"帝"和"皇帝"，是一个国家或政权的最高领袖。在中国传统社会，君主是从原始部落制的母体内孕育出来的，它至迟是从夏代开始出现的。夏以前是分散的氏族社会，由氏族而部落，由部落而部落联盟，后当禹、启在位时，易禅让制为世袭制，改公天下为私天下，君主便应运而生。殷周时期，君主居有"天下共主"的地位，但实际上操纵地方权力的，仍旧是各个诸侯、方伯，尚未形成真正的"大一统"的局面。春秋战国时期，争霸、兼并战争延绵不绝，愈演愈烈，弱小的诸侯为强大的诸侯所吞并，分裂割据局面逐步瓦解，中央集权体制崭露头角。最后，秦以优越的政治经济条件，翦除所有诸侯国家，开创全国"大一统"局面，建立专制主义中央集权体制，从此君主便以一副新的姿态出现在传统政治舞台上。

秦汉以后，君主专制作为传统政治体制的核心，被人为地神圣化和绝对化。君主有自己的专用名号，"正号曰皇帝，自称曰朕，臣民称之曰陛下，其言曰制诏，史官记事曰上，车马衣服器械百物曰乘舆，所在曰行在所，所进曰御，其命令一曰策书、二曰制

书、三曰诏书、四曰戒书"。① 即使君主的直系亲属，也有一套单独的称谓，如君主之父称"太上皇"、君主之母称"皇太后"、君主所配称"皇后"，君主所立称"皇太子"等，实际上他们都居有一定的政治地位。

君主在政治生活领域拥有至高无上的权力。概括起来，这包括以下几项：1. 封赐权，是指君主对宗室和臣属有功者的分封和爵赐。封赐的品秩有王、侯和其它爵位。受封赐者或分得一定的封地连同这份封地上的人民，或仅仅享有政治上的某些特权。2. 任免权，是指君主对中央和地方各级官僚的任用和免黜。在君主专制条件下，整个官僚系统上自宰相，下至县长，一般都是由君主任命的，又总是通过君主免黜的。各级官僚不仅要对他们的上司负责，更重要的是对君主负责。3. 兵权，是指君主对全国武装力量的控制和指挥。无论是中央军，还是地方军；无论是常备役，还是预备役，都归君主所掌握。在战争状态下，君主是全国最高的指挥官，不仅决定战争的开始和终止，而且经常直接参与指挥战争。4. 法律权，是指君主在法律制定和实施方面的专断和决定性。在专制主义条件下，君主的一言一行，都具有最高的法律效力。上自文武百官，下至平民百姓，都必须遵从君主的旨意，执行君主的命令，否则将被视为大逆不道，招致严厉的惩处。5. 监察权，是指君主对整个社会的监视和督察。一般情况下，君主可以依靠各级监察机构，通过各种政治途径，把整个官僚系统和全国人民都置于自己的监督之下。这种监督既表现在政治、经济方面，也表现在思想文化方面，是全方位的监督行为。6. 宗主权，是指君主对所有臣服的国家、政权和民族享有的宗主地位。臣服的国家、政权和民族要求获得君主的庇护，君主则由对它们的操纵来扩大自己的权威。这种政治关系往往是通过传统的朝贡——封赏的方式得以确立的。

---

① 蔡邕：《独断》。

在中国政治史上，因为君权的放大作用，在一些特殊的政治环境下，最高统治层往往形成太后临朝、外戚执政、宦官擅权的非常局面。当传统君主年幼无力，或者老弱昏愦的时候，皇太后或皇后临朝称制，是依仗她们作为国母的身份，凭借已故君主的权威；外戚操纵国事，则是利用他们与君主、宗室的姻亲关系；宦官把持朝廷，则是假借在位君主的权威，依靠他们在宫禁中的特殊身份和所处的特殊地位。说到底，无论是太后临朝，还是外戚宦官专权，都是君主专制在一定条件的派生物，是君权放大的必然结果。

最后，君权的更迭，在传统社会往往是按照嫡长子继承制来进行的。嫡长子继位之前被立为皇太子，是正统的皇位继承者。除去个别情况，皇位父子相传承，和立太子为储君，既代表着君权更迭的一般程式，又被一直公认为君权更迭的基本准则。

2. 中央政府

中央政府，是国家政权的中枢机构，是全国最高的权力机关。在中国传统社会，中央政府是直接隶属于君主的。先秦时代处于君主专制下的贵族世袭统治，封建宗法等级制度赋予贵族阶层以巨大的政治特权，整个中枢机构就控制在世袭贵族手里。战国时期的变法运动极大地削弱了世卿世禄制度，逐步实行了中央集权。直到秦统一以后，在君主专制的官僚政治条件下，一个比较完备的中央政府才得以正式确立。

秦汉时期是中国传统政治体制的确立和巩固时期。在这个时期里，中央政府的建置大体相同，都实行三公九卿制。三公指丞相、太尉、御史大夫，东汉改称司徒、司马、司空。其中丞相辅助君主，处理全国政务，太尉掌管全国军政，御史大夫为副丞相，负责监察整个官僚系统（东汉司空职掌营造和水利事务）。九卿是一个概略的说法，实际上有奉常（一称太常）、郎中令（一称光禄勋）、卫尉、太仆、廷尉（一称大理）、典客（一称大鸿胪）、宗正、

治粟内史（一称大司农）、少府、中尉（一称执金吾）诸位卿官，分别掌管全国和宫廷间的具体事务。随着君权的不断强化，内朝与以丞相为首的外朝相对并立而出现，拥有参与宫内决策的权力。其中尚书（中书）一职的地位逐渐提高，在东汉时期正式成为处理国家政务的中枢机构。

魏晋南北朝时期处于分裂、战乱状态，各民族政权分立，中枢机构多有差异。十六国、北朝的情况比较复杂，两晋、南朝的体制大抵一致。这个时期，沿循两汉以后尚书（中书）职权不断扩大的趋势，尚书台（梁称尚书省）的地位进一步提高，成为君主之下的最高行政机构。中书省以限制尚书台的权力，在曹魏时期出现，尔后逐次扩大为中枢决策机构。此外，晋代以后在禁省内又设立门下省，侍从君主，顾问左右，参决大政，以牵制中书省。于是，中央政府便形成三省共执全国政务的局面。这一演变对于中国传统政治体制的发展，具有承前启后的重大意义。

隋唐时期，中央政府以三省六部最为重要。三师（太师、太傅、太保）、三公（太尉、司徒、司空）的职位虽然保留，只不过是名誉上的官衔。尚书、中书（一称内史）、门下三省同为国家最高权力机构。尚书省负责处理中央政务，中书省负责草拟和颁发诏令，门下省则专门掌管封驳审议。一般程序是中书省决策、门下省审核，尚书省执行，三省长官行宰相的职权，共同负责中枢政务。其中，尚书省下设吏、户（一称度支）、礼、兵、刑（一称都官）、工六部，分管全国官吏、财政、礼法、军事、刑律和土木工程诸项政务。这一行政管理体制自此以降，直到明清时期没有大的变更。此外，这个时期，因循前朝制度，中央设御史台，为全国最高监察机构，另设九寺五监负责处理各类具体事务，也成为与尚书省有密切关系的职能机构。

宋元时期，中央政府以中书省和枢密院最为重要，大抵行政归中书省，军事归枢密院，形成二府对执文武大政的体制。同时因袭唐制设御史台，负责监察百官，纠劾枉误，也是较重要的中

枢机构。所不同的是，宋代宰相仍由尚书、中书、门下三省长官充任。尚书省下仍设六部，连同九寺五监，大都是名存实亡。惟有主管财政的三司，脱离宰相的控制，自成体系，可以与二府鼎立。元代通常以皇太子任中书令，兼领枢密使。六部改属于中书省，与翰林国史院、宣政院、将作院等机构，分管全国各类具体事务。

明清时期，随着君主专制的极端强化，中央废除宰相制度，原隶属于中书省的六部直接对君主负责，加上负责监察整个官僚系统的都察院，都是这个时期最重要的中枢机构。具有明显变化的是，明代君主总揽朝政，因而组织内阁以佐助机务。内阁的地位渐次趋重，其首辅的权力愈益膨胀，可以与部院相抗礼，有时甚至相当于原来的宰相。清初仍以内阁赞理机务，后来内阁的地位因军机处的设立而日益跌落。军机处负责草拟谕旨，参议大政，奏补文武官员，成为经办军国政务的中枢机构。直到晚清以后，受西方资本主义制度的影响，中央政府组织始有较大的演变，特别是经过辛亥革命，随着君主专制的垮台，中国逐步建立起立法、行政、司法、监察、考试五权分立的中枢机构。这对传统的中央政府来说，是一次历史性的重大转折。

3. 地方政府

地方政府，是分设在全国各地的权力机构，是中央政府下属的职能部门。在中国传统社会，地方政府同中央政府一样，也是处于不断演变和发展之中的。无论是行政建制，还是职官制度，都呈现出纷繁复杂的状况。因此，这里叙述地方政府，就只能择其大要，概括而言之。

殷周时代，君主直辖地称作王畿，王畿之外实行分封制。殷时分封大别为侯、伯两种，侯、伯都是世袭传承的。他们各自拥有一定数量的土地、人民和私人武装，并且设立臣工，分管具体事务。他们对殷王有贡纳、随征的义务。西周时期，分封制与宗

法制结合起来，日趋完备。周王以天下大宗的身份，分封诸侯；诸侯则处于小宗的地位，向周王承担镇守疆土、交纳贡税，朝觐述职等义务。同此，诸侯在封地内分封卿大夫，卿大夫又将一部分土地分封士。诸侯与卿大夫、卿大夫与士之间，都具有大宗与小宗的关系，保持着一定的权利与义务。这样，在全国各地由层层分封而形成一种上下有差，尊卑有序的行政体制。这种行政体制在春秋战国时期，伴随传统政治体制的整体演进，发生着急剧的变革。直到秦统一全国，开创专制主义中央集权体制以后，终究为郡县制所代替。汉代实行郡国并行制度。朝廷分封的王、侯各有封地。王国地跨数郡，所属官府，一如中枢；侯国小其制，食邑在万户左右。王、侯两类封国的地位大抵相当于郡、县。此后，历朝大都实行过分封制，但在地方行政建置中，均不占主要地位，只不过是对郡县制下发展起来的地方政府的一种补充。

郡县制肇始于春秋时期。当时秦、晋、楚诸国为控制边地，将刚兼并得的土地改设为县，委派上大夫领治。稍迟又有郡的建置。郡初设立在更远的地区，地位比县低，只授予下大夫领治。后来随着兼并战争的扩大，郡的辖地也在扩大，地位逐渐上升而凌于县上。这就为郡县制的确立打下基础。秦统一全国后，适应专制主义中央集权的要求，在全国范围内推行郡县制，即划分天下为36郡（后增至40郡），设郡守为一郡之长；郡下统县，设县令、长以主管各种事务。汉承秦制，郡县仍为中央政府直辖的地方行政机构，所不同的是，郡府分曹治事，较秦代愈加完备。从此以后，郡县制一直成为最主要的地方行政体制，历代地方建置都不过是在此基础上，做一些更补而已。

州的出现，可以说是对郡县制的第一次更补。西汉中期分全国为13州部，每州部各设一名刺史，定期巡行所辖区域，纠察地方官员的非法行为；后至东汉末年，刺史的职权日益扩大，不再局限于监察郡二千石的范围，成为坐镇各州的高级行政长官。曹魏迄隋，州为郡的上级机构，仍由刺史（或州牧）总领其事。刺史

不仅负责处理各类政务，还大都兼带军职，因而往往造成军阀割据称雄的政治形势。唐代以后，州郡合而为一，时而改州为郡，时而改郡为州，二者成为同级别的权力机构。在它们之上，则增设道、路一级地方政府。

道出现在唐初。当时分天下为10道（后增至15道）作监察区，各遣使巡视地方，监察州（或郡）县官员。后道在地方上开府治事，逐渐转为一级行政机构。宋因唐制，改道为路，与州、县成为地方三级政府。路的各级政务分隶于安抚使司、转运使司和提点刑狱司诸衙门。诸衙门互不统属，均直接受制于中央政府。道、路作为一级行政建置后，仍带有监察机构的职能。与此不同，金朝为了强化中央集权，往往在地方上暂置行尚书省，以贯彻尚书省的指令。这就成为行省制度的滥觞。

行省，全称行中书省，初建置于元初。当时在全国分立10个行省，各置丞相、平章政事等官员，以总理省内政务。行省是元代地方最高行政机构，其下属依次为路、府、州、县。明清两代因袭元制，仍以行省为地方最高行政区域。所不同的是，明代改称行中书省为承宣布政使司，设左、右布政使为长官，主管一省民政，布政使司与省按察使司、都指挥使司，合为三司，均直接隶属于中央政府。清代以总督、巡抚为封疆大吏。总督管辖一至三省军政事务。巡抚为一省长官，例受总督节制。省下设府、州和县，管理各级地方事务。这种地方行政体制经过后来的若干更补，一直延存至今。

此外还须谈及社会基层组织。在传统政治生活领域，社会基层组织尽管不属于一级行政机构，但对整个社会的管理和各级政府指令的贯彻执行，却起着重要的作用。秦汉时期，在郡县制下有乡、里组织。乡有三老、啬夫、游徼，三老掌教化，啬夫掌赋役刑狱，游徼掌治安。里有里正，下辖什、伍，五家为伍，十家为什，有伍长、什长主事。魏晋南朝略如前制。北朝情况比较复杂。初为宗主督护，后改行三长制，即五家立一邻长，五邻立一

里长，五里立一党长，三长负责基层户口，赋役事务。隋唐以后，乡、里一直为社会基层组织，尚未改变。值得一提的，宋代实行保甲法，即十家为保，五保为一大保，十大保为一都保、分别设保长、大保长和都副保正，负责户口、赋役和治安诸事宜。另在居民稠密处设镇，以监官掌民政、商税；在地势险要处设寨，以知寨掌军政、治安。元代还实行社制、坊制，五十至百户为社，立社长，主管农事、治安。在城镇集市地设坊，立坊正，主管工商事务。明代创立里甲制，一百十户为一里，其中十户为里长，余百户分为十甲，立甲首掌地丁赋役。清代实行新的保甲制，规定不论州县城乡，每十户立一牌长，十牌立一甲长，十甲立一保长。每户门上挂一印牌，上书户主姓名和丁户数，以便稽查，这对后世社会基层组织的演变具有很大的影响。

4. 权力运行条件

中国传统政府，如上述属于一种金字塔式的权力结构。在这座权力金字塔内部，国家权力是依据什么条件，或者说是凭借什么动力来运行的呢？这就需要我们在下面做出进一步的说明。

（1）选举制度造就国家权力的主体。

在传统政治体制下，整个官僚系统作为各级政府的基本力量，是国家权力的主体。这个官僚系统是通过传统的选举制度造就出来的。传统的选举制度可以追溯到原始氏族部落时代。先秦贵族政治以世卿世禄制为保障，在选举方面尚未有较完备的制度可言。直到汉代，适应专制主义中央集权体制的要求，开始出现正规的选举制度。大致包括三种形式：一是察举，规定丞相、列侯、刺史、郡守等官员都必须依郡国人口的数量，按一定的比例向朝廷推荐“贤良”、“孝廉”，经过考核，任以官职。二是征辟，即由君主、丞相征召有才能而未入仕者，授予官职。与此相配合，天下吏民上书言事，有可取者也因其所长，授予官职。此谓“公车上书”，一直延存于后世。其三，博士弟子成绩优异者，可以入仕。

魏晋南北朝时期实行九品中正制，即由中央官员兼任州郡中正官，中正官按家世、状、品三项标准，对本地人士进行品评，将结果呈报朝廷，由吏部据品授官。这项制度后来沦为门阀制度的保护伞，因而至隋唐，随着门阀制度的衰败，就被科举制所替代。科举制是察举制的延续和发展。它大体分为两类：常选和制举。后又增设殿试和武举。常选是分科考试，由礼部主持，其中明经、进士二科比较引人注目，一般考中都会被朝廷授予官职。隋唐以后，科举制一直是历代王朝选拔官僚的主要途径。后世有变化的，宋代每三年举行一次，分秋试、省试、殿试三级，有进士、九经、五经、三礼、三传、三史、学究、明经、明法等科。明清时期，科举取士分乡试、会试两级，乡试在各省举行，考中者为举人；所有举人都可到京师参加会试，会试由礼部主持，考中者经殿试而成进士，由朝廷授予官职，其中一甲进士取三名，分别为状元、榜眼、探花，常被送翰林院任职。科举考试大都在儒家经典中出题，宋代以降限定士人答题须在《四书五经大全》以内，加上明初规定的八股文体，科举制度遂成为束缚士人思想的紧箍咒。不过，科举制在中国实行一千多年，为传统政治造就一个庞大的士大夫阶层。这个士大夫阶层作为官僚和官僚后备军，是国家权力的主体，是传统政府得以维持的基本力量。

（2）法律是国家权力运行的依据。

历史上每个时期，国家权力都是由一定的法律作保障，与此相同，国家权力的运行也必须以一定的法律为依据。远在三代，中国已经有成文法规，所谓《禹刑》、《汤刑》和《刑书》即是。春秋战国社会的大变革，从一个侧面来看，正是为君主专制和中央集权提供法律依据。秦统一全国后，将原来的刑律加以修订，在全国颁行。汉初参照《法经》和秦律，制订出《九章律》，再经屡次修订，遂具备律、令、科、比诸形式。这一时期以轻罪重罚为原则，所用刑罚包括死刑、肉刑、徒刑、笞刑、赎刑几大类，是法律条例的主要内容。魏晋南北朝时期相继修成《晋律》、《北魏

律》和《齐律》等。历朝刑律以儒家仁德思想作指导，在量刑定罪方面较前代有所宽缓，甚至规定有“八议”、“官当”之法。同时，此期一改汉律繁杂冗秽的弊端，开通明简要的先例，尤其是分别创立律、令、格、式四种法典形式，对后世法律制度的演变有着启导作用。隋代沿袭北朝刑律，制成《开皇律》。唐代总结历朝法律制度，使之进一步完备起来，具有代表性的法律巨著修成两部：《唐律疏议》是中国现存最早且最完整的一部法典，它明确地把法律分为律、令、格、式四种，成为此后各朝法典的蓝本；《唐六典》是中国最早的一部行政法典，它明确地把行政法从刑律中分离出来，使行政法典得以独成体系，标志着中国传统政治体制的法制化。此外，唐代采用笞、杖、徒、流、死五刑制度，也为后代各朝的不二之法。宋代因循唐律修成《宋刑统》和历代编敕。刑统是以刑律为主干，汇编有关刑名的敕、令、格、式的综合性刑事法规。编敕是君主发布的命令分类汇编，用此代替律文，这是宋代强化君主专制的一种反映。元代以降，法律制度虽然更加严密，却没有多少创新。《大元通例》、《大明律》、《大清律》的制订，大都是对唐宋法律制度的沿袭，与唐宋法律制度的基本精神是完全一致的。在传统社会里，法律体现着统治阶级的意志，是国家权力的根本所在。如果脱离法律制度，那么，国家权力就无从说起。因此，国家权力的运行必须有可靠的法律作依据。

（3）考课制度保证国家权力的正常运行。

对于国家权力来说，考课制度是它正常运行的主要保证。从中国历史各时期看，考课制度实行得比较好的，应推汉代。汉代总结前世吏治经验，在全国范围内实行上计制度，即规定：每年秋冬郡国课其属县，要求各县报上其治下的户口、赋税、垦田、刑狱诸统计材料，排列等次，然后将本辖区的各项统计数目编为簿籍，派上计吏带到京师，进呈中央政府。丞相亲自接受计簿，并且会同御史大夫对地方官员进行各项考核，确定等级殿最，实行升降奖罚。一般情况下，考课为先进者，可获升迁、增秩和赐爵；

考课为落后或违法者，将被降黜、夺爵乃至下狱。同时，为了监督地方官员的行为，各州刺史每年定期巡视所部郡国，“省察治状，黜陟能否，断治冤狱，以六条问事”①，此六条除抑制强宗豪右以外，都是纠察郡国守、相背公营私，侵渔百姓，刑赏不公，选署不平，阿附豪强，放纵子弟等违法行为。这对整肃吏治是较为有效的。相反，考课制度实行得比较糟的，要算宋代。宋代本因职官制度混乱，造成政府机构臃肿，官僚吏员冗秽，行政效率低下的恶劣局面，在考课方面又实行循资和勘磨制度。循资是根据士人人仕的年限来迁官转阶，勘磨是勘验官僚任职期间的劳绩以决定升降。这两种制度虽然名义上相为表里，但在实际执行时，循资是原则，勘磨则流于形式，对各级官僚的考课就成为一种聊胜于无的制度，因面促成整个官僚系统的庸碌无为，导致政治因循保守的风气。无论是好是坏，都说明国家权力运行的正常与否，同考课制度的完善程度和如何执行，是密切相关的。

总体来说，在中国历史上，选举制度尽管造就出一代代官僚系统，却根本不属于一种社会的公共权力；法律制度尽管处于不断演变和发展之中，却仅仅体现着剥削压迫阶级的利益；考课制度尽管曾得到某些统治者的重视，却始终是很不完备、很不健全的。中国社会经过几千年的文明历史，一直没有走上政治民主化、科学化的轨道，正是由传统政治体制本身所决定的。

二、传统体制的基本特征

如果将中国传统政治权力结构拿来同欧洲中世纪各国政治体制相比较，我们不难发现，中国传统的以君主专制为核心、中央集权为形式的政治体制，具有如下一些基本特征：专制主义、官僚政治、政教一体、华夷分治。

---

① 《汉书·百官公卿表》注引《汉官典职仪》。

1. 专制主义

专制主义的本质是君主独裁。在传统政治体制下，国家的最高权力一般由世袭的君主操纵，君主行使国家的最高权力，总是具有很大的专断性、任意性，并且对传统政治起着某种决定作用。这种专断性，表现在国家的最高权力，仅仅归属于君主个人，而不是由中央政府集体掌握。这种任意性，表现在国家的最高权力并不是按照既定的政治法规运行，而在很大程度上受君主个人意志所支配。所谓“三尺安出哉？前主所是著为律，后主所是疏为令”,① 就是指此而言的。这种决定作用，表现在君主操纵国家的最高权力，直接影响到社会的治乱、国家的兴亡。所谓君主“一言可以兴邦”、“一言可以丧邦”；②“君贤者其国治，君不贤者其国乱”,③ 即说的是这个意思。

在中国传统社会，君主专制起码从殷周时代起，就一直是历代国家最基本的政权形式。我们认为，专制主义的存在是以自然经济为基础的。④中国传统社会是地地道道的农业社会，无论地主经济，还是小农经济，都属于自然经济的范畴。自然经济标志着一个时代的社会经济发展水平，成为专制主义赖以存在的必备土壤。换句话说，专制主义之所以能够在中国历史上延续二、三千年之久，归根结蒂是由整个社会经济发展水平所决定的。

不独如此，专制主义的延续还有赖于在政治上不断强化君主专制。强化君主专制，就意味着君权：(1) 对相权的侵夺，(2) 对财权的集中，(3) 对军权的独揽，(4) 对地方控制的加强，(5) 对知识分子的严紧束缚。汉代尚书台、十三州部刺史，唐代科举制、两税法，明代内阁、锦衣卫的建置，都是强化君主专制的产物。君

---

① 《汉书·杜周传》。
② 《论语·子路》。
③ 《荀子·议兵》。
④ 另外，有人认为专制主义是以地主经济，或者小农经济为基础的。

主专制与中央集权尽管有时存在着一定的矛盾，但大体说来，在中国传统政治领域它们是不可分割的。它们相互依存，相辅相成，成为专制主义发展演进的核心内容。

专制主义以其个人独裁的特点，同一切民主制度都是格格不入的。殷周以降，虽然一直存在着君臣共商大政的朝议制和臣僚对幼弱君主的辅贰制，甚至有时出现大臣擅权的现象，但从未产生过制约君主独裁的政治机构，更不存在城邦民主制之类的东西。即便是长期被人们讴歌的谏议事例，也仅仅是对君主专制的某种补充而已。谏议本身具有一定的民主色彩，但以其社会负责感和求实精神，同君主专制之间存在着难以克服的矛盾。这些矛盾的激化，又往往导致强谏多悲剧的政治现象。所以，对于谏议，不能把它与专制主义分割开来看待，不应该盲目肯定。

能不能说专制主义有利于国家统一呢？不能。这是因为：在专制主义条件下，国家的最高权力操纵在君主手里，国家的兴衰在一定程度上取决于君主及其群僚的政治作为，而君主之所以为君主，通常是依照嫡长子继承制而前定的，对君主个人的智能没有特别的要求，有时甚至会把一个白痴推上君主宝座。因此，一旦君主在政治上走向残暴、昏庸、腐败，政权交替的混乱，乃至整个国家的危机，就将不可避免。另一方面，历史上真正的“大一统”局面都是在政治较为清明的条件下实现的。相比较而言，君主只有顺应时代发展的潮流，迎合广大人民的心愿，听取各种不同的政见，才能够夺取统一战争的胜利，赢得“大一统”局面的巩固，造就整个社会的稳定。

更进一层来看，专制主义在本质上是漠视人类的。在专制主义条件下，人总是不成其为人，因为人一生下来都是传统政治的从属物，君主专制连同与之并行的道德规范，以他们“吃人”的特性，泯灭独立的人格，抹煞个人的尊严，删除思想的自由，把人变成畸形的人。每个人在专制主义权力金字塔下，充其量不过是一个个堆砌起来的方石条，至于社会的最低层，则只是被这座

金字塔所压迫的碎石子。

倘若把专制主义在中国和欧洲的历史地位加以比较，我们可以发现两者之间存在着很大的差异：1. 专制主义在中国产生于国家形成时期，嗣后一直延续达二、三千年之久；而在欧洲，尤其是西欧各国，专制主义则是传统社会走向近代化时期的产物，大约存在二、三百年时间。2. 君主专制在中国始终是封建制度的守护神，是中国社会超越传统，走向近代化的巨大障碍；而在西欧各国，专制王权曾经与新兴的资产阶级结成同盟，推动资本主义向前发展，不自觉地走到封建制度的对立面；3. 专制主义在中国自秦统一以后，一直是以官僚政治为表现形式，官僚政治与君主专制相伴相成，统治中国社会二千多年，而在欧洲，尤其是西欧各国，官僚政治只是封建贵族政治转向近代民主政治的过渡产物，在近代社会内部形成各种各样的新特点。

2. 官僚政治

官僚政治分为两种形式：一种是传统型的，一种是现代型的。传统官僚政治是与君主专制相适应的一种政治集权形式。现代官僚政治则是与民主制度相适应的一种政治技能形式。二者委实有着本质的区别。在传统官僚政治下，政府权力由所有官僚操纵，官僚可以侵夺普通公民的权利，把一切政治措施，都当作自己谋图私利的手段。

一般说来，传统官僚政治在欧洲只存在于16至18世纪那段时间，那是由传统贵族政治转向近代民主政治的过渡阶段。与此不同，中国在先秦时代曾经历过君主专制下的贵族政治，而秦统一全国以后，随着专制主义中央集权体制的确立和强化，官僚政治与君主专制相辅相成，成为支配中国传统政治的一种基本形式。

在中国传统社会，官僚政治既然是专制主义的附属物，那么，它的存在就完全同君主专制联系在一起。(1) 整个官僚系统是按照严格的等级制度结成的政府职能系统。每一级官僚尽管要对它

的上级负责，但最要紧的还是对专制君主负责，而从来不要求对社会和人民负责。(2) 君主专制依据既定的考课制度和死板的课业程式，来限制官僚的政治行为，使得整个官僚系统目光短浅，墨守陈规，只知应付日常事务，坐待升官晋级。(3) 在封建等级制度下，各级官僚上下相制，左右相维，作为君主专制的政治工具，结成一个封闭的官僚系统。(4) 在整个官僚系统内部，为了攫取和扩大自身的政治权力而结成的各种政治派系，利用君主专制的旗号，大搞朋党之间的权力斗争。

我们应当看到，中国传统政治给整个官僚系统赋予巨大的政治经济利益。在官僚政治条件下，几乎所有官僚不同程度都享有一定的特权。归纳起来，这些特权包括三大类：一是衣食住行方面的，如赐田宅，免赋役，豢养奴婢，规定这类特权的目的在于以优厚的生活待遇来最大限度的满足各级官僚的生活需要，以便使他们更好地为政府效力。二是法律礼仪方面的，如减免刑罚，仪礼和衣冠服色，规定这类特权的目的在于维护各级官僚的"威风"、"尊严"和"体面"，以保障他们"高人一等"的社会地位。三是关于子孙荫庇方面的，如子孙荫庇，夫人册封，规定这类特权的目的在于扶植各级官僚在政治、组织上的"传宗接代"，从而使政权永远操纵在他们手中，使封建等级制度得以万世长存。因此，我们说中国传统官僚是一个拥有很大的政治经济利益的特权阶层。

这个特权阶层从根本上讲是无法推动国家权力正常运行的，尽管传统政治在一定历史时期内也出现过暂短的"治""盛"局面。在中国历史上，官僚政治愈到后来，给中国社会带来的危害就愈大。这集中表现在：(1) 官僚政治直接影响到政府职能的发挥，导致国家权力的非正常运行。建立在科举与荫庇基础上的官僚系统，往往多腐劣顽懦之徒，少经国济世之才，同时，政府机构叠床架屋，人浮于事，职责不清，致使行政效率十分低下。(2) 官僚政治以其机构臃肿，造成吏员冗滥，加上政府必须豢养大批的军队，

便直接消耗掉国家的巨额财富，由此使对广大劳动者的剥削压榨不断加重，整个社会不可避免地陷于带周期性的危机之中。(3)官僚政治以非正常的权力运行方式，往往引发出这样或那样的官僚主义作风：尔虞我诈，投机钻营，徇私舞弊，拥附朋比。这就使得官僚政治本身成为最好的藏污纳垢的社会场所。

进一步来说，传统官僚政治是把广大劳动者的贫困无知、孤立无援诸落后因素作为其生存条件的。因为广大劳动者只有在贫困无知、孤立无援的处境中，才会把官僚政治的一切，那怕是卑劣暴虐的东西，都看作天经地义或无法抗拒的政治作为来接受；反而言之，官僚政治只有当广大劳动者处于贫困无知、孤立无援的状态，才能够畅行无阻。广大劳动者的落后程度与官僚政治的卑劣暴虐，几乎成正比。所以有人指出：中国官僚政治是以官民对立、以官制民为基本特征的。[①] 正是因此，当西方列强用坚船利炮敲开中国闭锁的大门以后，在错综复杂的政治关系中却形成十分鲜明的“百姓怕官，官怕洋人，洋人怕百姓”的政治格局。

对于中国传统官僚政治的弊端，在历史上是不是一直没有得到人们的重视和纠正呢？也不是。在中国历史上，每一个朝代的政治改革，无不涉及对官僚制度的改革，这是官僚政治的内部调节；每一场大规模的农民战争，无不冲击着整个官僚系统，这是官僚政治的外部调节。二者的作用都是十分有限的，终究不能以新的政治体制来代替官僚政治。直到近代，中国资产阶级通过一次次改良和革命运动，对于君主专制进行了一次次揭露和打击，作为君主专制的附属物，传统官僚政治也遭到一次次的削弱。

然而，传统官僚政治在中国并没有彻底完结，特别是官僚主义作风，在当今政治生活领域仍有一定的市场。权力机构重叠，行政效率低下，少数官吏贪污受贿，结帮拉派，徇私舞弊等腐败现象，都说明传统官僚政治的影响，仍是不容我们稍有忽略的一个

① 王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社，1981年版。

沉重的历史包袱。

3. 政教一体

世界中世纪史上，西欧各国都长期存在着一个拥有相当大势力的基督教皇和教会，他们既是国家统治的精神支柱，又常常与世俗政权发生矛盾，以致形成政教之间的斗争。在阿拉伯世界，伊斯兰教也长期支配着各个国家的政治生活，各国最高统治者本身就是其统治地区内最有权威的宗教领袖，因此形成高度的“政教合一”的统治局面。与此不同，在中国传统社会，始终没有出现宗教支配一切的政治局面，国家政权的操纵者，同时就是全体社会成员的教化者，历代君主既是“上天”的使者，又是民众的主宰，无不兼具政治统治与伦理教化双重身分。因为这种政治统治与伦理教化紧密结合在一起的权力运行方式同所谓“政教合一”存在着很大的差别，所以，我们姑且以“政教一体”称之。

政教一体，具体表现为三个层次：一是伦理政治理论，即从哲学的高度来说明人的本质，人的社会价值和人的政治取向。这是传统政治的理论基础。二是政治伦理规范，即按照传统政治的要求提出适用于整个社会的伦理准则，如“三纲”、“五常”，这是传统政治的可靠保证。三是伦理政治实践，即政府运用各种手段将一切伦理规范贯彻到政治实践中去，如“以孝治天下”，三老掌教化。这是传统政治和伦理教化相结合的具体形式。概括起来，三者表明一个共同的特点：中国传统政治是伦理化的政治、中国传统伦理是政治化的伦理，政教一体即政治与伦理教化融为一体，乃是中国传统政治的一大特色。

政治伦理化的起点是关于人性与人生的认识。自先秦以来，关于人性与人生问题的讨论，无论是性善论，还是性恶论，都是建立在对人的自然性和人的社会性的认识基础之上的。强调还是忽视人的社会性，抑制还是高扬人的自然性，成为人们理解人性和对待人生的根本分歧。与中国传统政治发展史联系起来看，强调

人的社会性，抑制人的自然性的思想学说，始终占居支配地位，代表着伦理政治理论的主流。

从这一起点出发，中国传统政治主要表现为“德”与“刑”的统一。德是引导人性向善的一面发展，刑是制止人性向恶的一面蔓延。名义上是德主刑辅，即以伦理教化为主，辅之以法律约束。这在大多数情况下仅仅停留于理论层次。实际上，德与刑无非是传统政治的两种政策，本没有什么主次之分，刑是达到“德治”的基础，德是实现“刑治”的前提，两者相辅相成，处在一个政治共同体内部。

与“德治”相适应，“忠孝”、“纲常”则是传统伦理的基本准则。“忠”表示传统政治生活中臣民对君主，下属对首长的绝对效命，“孝”则表示在一个家庭和家庭内部晚辈对长辈的恭顺态度。“孝”是“忠”的开始，“忠”是“孝”的延伸。两者都可以说是具有政治和伦理两面价值的社会规范。至于“三纲”、“五常”，有不少人把它仅仅理解为传统的伦理准则，是不够全面的。因为“纲常”对臣民来说，既是一种外在的强制性的社会规范，又是一种内在的自觉的个人修养；对君主来说，既是一种要求臣民尽忠效命的权力，又是一种以此向社会实施教化的义务。这里君主与臣民、社会规范与个人修养，权力与义务有机的结合为一体。换句话说，“三纲”“五常”作为政治规范与社会规范的统一形式，使中国传统政治与伦理纠结、涵摄在一起，根本无法把它们分割开来。很显然，政治伦理化与伦理政治化，反映了中国传统社会的政治与伦理的基本联系。

正是因为如此，中国传统社会所有的伦理准则都从来不是着眼于整个社会而制定出来的，而是根据传统政治的要求而制定出来的。任何一条伦理准则都可以看作是一条政治规范；反过来，任何一条政治规范，又都可以看作是一条伦理准则。这样一来，所有的传统伦理准则都只是统治阶级根据自身的政治经济利益的要求而制定出来的行为准则，被统治阶级只能无条件地接受统治阶

级的伦理准则，却没有自己的一整套行为规范。这就是说，中国传统伦理在本质上不具有广泛的社会意义，只是一个阶级压迫另一个阶级的精神工具。

能不能单纯地讲中国传统社会是道德至上呢？不能。因为就整个社会而言，君主专制始终占绝对支配地位，政府权力运行总是压倒一切，传统伦理固然有它相对独立的存在价值，然而与中世纪欧洲、印度和阿拉伯国家相比较，中国始终没有产生一种超越世俗的宗教，所有统治者都是全民伦理教化的执行人，君主则为其总头目，尽管这种伦理政治实践在理论、规范上还有必要援引那些圣典祖训。所以，我们与其说中国传统社会是道德至上，不如说是君权至上或专制主义至上。

最后，我们必须揭示一下政教一体的社会意义。政治与伦理本来是两个不同的概念，既不能用政治代替伦理，也不能用伦理代替政治。中国传统社会在理论、规范，尤其是实践上把政治与伦理混为一体，自然就以伦理掩盖了政治的本质，模糊了人们的政治视野，从而使中国传统政治与传统伦理相伴相随，得以长期延存。

4. 华夷分治

中国自古以来是一个多民族国家，因为自然条件的限制，各个民族在生产、生活方式上存在着很大的差异。中原汉族作为农耕民族，同周边少数民族，特别是北方游牧民族的关系，正体现着这种差异。这种差异直接影响到中国传统政治的结构及其运行方式。

秦统一中国与随之专制主义中央集权制度的确立，开创了传统政治的“大一统”局面。这种政治局面经过后代的不断强化与发展，在中国历史上延续了两千多年。但是，这决不意味着中国传统政治就如同铁板一块，实际上，周边少数民族，特别是北方游牧民族与汉民族时分时合，在长期的民族交往中保留着属于自

身的政治体制。换句话说，汉民族与周边少数民族，特别是北方游牧民族，始终处于一种不稳定状态，反映在政治生活领域，就是不同的政治体制长期并存，并且在长期的民族交往中逐渐趋向一体化。这一切都是由各民族之间的差异所决定的。

汉民族与北方游牧民族的差异反映在生产方式上，表现为：北方游牧民族如匈奴、鲜卑、突厥、契丹、女真、蒙古，均以畜牧为主要产业，"逐水草迁徙"，没有或极少从事农业生产，人与人之间或民族内部都保留有原始军事民主制的遗风，这与汉民族以农业为本，较早地进入文明时代，以宗法等级制度为基本社会关系有很大的不同。其次，在生活方式上，北方游牧民族经常处于游动之中，没有或少有城镇建置，"士能弯弓，尽为甲骑"，平时依靠畜牧、射猎为生，遭遇天灾人祸，则向四周攻伐侵掠，这与汉民族安土重迁，质朴尚礼，和睦乡居的生活习俗大相径庭。归结起来，我们可以说汉民族与北方游牧民族代表着两种不同层次的文明和两种不同制度的社会。

如此这般差异，尽管不排除汉民族与北方游牧民族之间的和平往来，却也不可避免地导致两者经常的矛盾冲突。在中国民族史上，这一矛盾冲突的结果，时而是汉民族统治者征服游牧民族，时而是游牧民族首领人主中原。然而，无论是汉民族的最高统治者，还是游牧民族入主中原者，面对这么辽阔的国家，众多的民族和极为复杂的社会状况，都不能不做全面而理智的政治思考。经过这种政治思考，他们又走上同一条道路，即在全国范围内根据各地区各民族的不平衡发展，允许它们保留本地区、本民族原有的生产、生活方式，并且针对它们的不同生产、生活方式，采取相应的政治措施，这就是我们所讲的华夷分治。

华夷分治有两种形式：一是体制性的分治，一是政策性的分治。

体制性的分治，是指在不同的民族区域内，保留不同的政治体制。人们通常说的"一国两制"或"一朝两制"就是这个意思。

在一定历史时期内，汉民族统治者在较落后的少数民族，特别是北方游牧民族地区，保留他们原有的政治体制，允许各部首领在自己的统辖区内保留原有的统治秩序。譬如汉代的匈奴“属国”、唐代的羁縻州府、明代的“土司”地区，都是以各少数民族的聚落为单位建立起来的，一般由当地少数民族首领世袭统治。他们与朝廷的关系是通过向朝廷的臣属来实现的。与此不同，在另一种历史条件下，一些少数民族政权建立起来以后，设能一下子提高自身的文明程度，却对汉民族较进步的政治体制采取承认和保留的行为，譬如辽朝统治者“以国制治契丹，以汉制待汉人”[①] 金灭辽和北宋以后，在女真故地实行猛安谋克制，在原辽和北宋地区采用汉制，都是用两种不同性质的政治体制来处理比较复杂的民族关系。

政策性的分治，是指在不同的民族区域内，推行不同的政治经济措施。这是对体制性分治的必要补充。既然允许保留不同的政治体制，那么，对待不同民族的政策也自然是不同的。一般说来，汉民族统治者在直接统治地区都实行着包括农业、手工业、商业、赋役、货币、法律诸项基本政策，在间接统治的少数民族地区，则采用比较宽松的、甚至是放任自流的政策。这些少数民族与中央政府的关系，只是依靠少数民族定期向朝廷贡纳一定的财物，朝廷回报以大批的赏赐来维持。与此不同，在另一种历史条件下，一些少数民族首领入主中原以后，为了维护和扩大自身的政治经济利益，对各民族实行分治政策，譬如元朝把全国人分为四等：蒙古人、色目人、汉人、南人，同时对这四等人的政治待遇、经济负担和法律地位，都做出不同的规定。这是典型的民族歧视和民族压迫政策。

历史上华夷分治尽管存在着这样或那样的弊端，但就其主流而言，它对于中国统治政治的发展演进仍具有重大的意义。(1)在

① 《辽史·百官志》。

一个地域辽阔、民族众多、社会发展不平衡的国度里，根据华夷分治的要求，灵活地运用政府权力，充分发挥国家职能，是十分有利于政治上的统一和稳定的。从这种意义上讲，华夷分治是争取国家统一，维护政治稳定的一个行之有效的政治原则。（2）华夷分治，特别是体制性的分治，往往在较长时期内造就一个和平环境，各民族各地区不独可以保留属于自身的生产、生活方式，更重要的是它们之间的政治、经济文化交流，由此大大加强。（3）实行华夷分治，能够使全社会对不同的政治体制做出切实的比较，从而自愿摒除落后的一面，接纳先进的一面，把中国传统政治推向新的阶段。一部中国政治史，自秦汉至晚清，基本上完成了传统政治体制一体化的过程。这种历史的进步，正是华夷分治条件下不同政治体制优胜劣汰的自然结果。

三、别具一格的文化传统

当我们谈过中国传统政治体制的基本特征以后，剩下的任务自然是对它的深层结构做进一步的审视。中国传统政治经历二、三千年的选汰与积淀，结成一整套别具一格的文化传统。这一整套文化传统包括中国传统社会的政治理想图案、一般政治手段和普遍存在于社会各阶层的政治心态，仍然直接和间接地影响到我们这个时代的政治生活。

1. 明君·贤臣·顺民

君、臣、民是传统政治在主体方面的三个组成部分。中国传统政治的理想图案是：明君、贤臣、顺民。君、臣、民处在同一个政治共同体内，相互依存，相互制约，只有在所谓君明、臣贤、民顺的总条件下，才能够实现政治权力的良性运行，达到人们习惯说的太平盛世。

中国传统的“大一统”政治网络不仅使整个官僚系统（起码

在县级以上）直接隶属于朝廷，而且通过这个官僚系统，把全国人民也紧紧束缚起来。这样一来，无论是官僚还是人民，大都把自我的政治追求寄希望于君主的智慧和开明之上，因而就产生了对“明君”的期望和拥戴。他们所期望和拥戴的是“明君”，是“好皇帝”，是“真命天子”。他们把这样的君主看成是自己的救星，是天经地义的主人，自己则甘拜于君主的脚下，不应该有任何的违抗行为。这种情形在历朝政权交替之际，表现得更加突出。譬如两汉诸大臣拥立文帝、宣帝，东汉初各地豪强大族追随光武帝，唐初一批官僚佐助太宗夺得政权，宋初一批武将听从太祖自解兵权，如此等等。

所谓“明君”，有他们的政治特点：他们一般都占居封建正统地位，倘若不是这样，也要通过各种舆论、宣传途径说成是这样；他们一般都能够统驭整个政府机构，治理社会与国家，在政治上有所作为；他们一般都是传统伦理的楷模，言谈举止合乎传统伦理规范，倘若不是这样，也要通过各种舆论、宣传途径说成是这样。与“明君”相对应的是“昏君”。“昏君”尽管占居封建正统地位，但因为个人修养的缺陷，言谈举止往往不合乎传统伦理的要求，不能统驭整个官僚系统，给全社会与人民带来危害，导致传统政治混乱、危机，直至封建王朝的崩溃。

怎样对待“明君”思想，我们认为所谓“明君”是中国传统政治领域的一种客观存在。在中国历史上曾出现过一些“明君”，尽管他们为数不多，屈指可数。他们高居政治权力的巅峰，主要从统治阶级的利益出发，在传统政治舞台上演出过一幕幕有声有色的活剧。所以，“明君”思想的产生是有一定的客观依据的。它反映出中国传统社会根深蒂固的皇权主义观念，以及官僚士大夫和广大劳动者对君主专制统治的一种善良愿望。对此，我们不仅要做具体的评价，还要把它同传统的“臣民”意识联系起来进行考察。

在中国传统社会里，一些具有政治远见的君主对臣下往往提

出"贤"的要求，所谓"任人唯贤"作为一条用人路线，一直是与"任人唯亲"相对立而存在的。不过，这种"贤臣"一旦移到社会下层，广大劳动者对他们的要求就只在一个"清"字。"清"与"贤"之间既有区别，又有联系。"清官"在人们头脑中的地位更加稳固，由此形成一种广泛的、持久的社会意识。

"清官"是与"贪官"相比较而言的，在一定程度上为官比较清廉，执法比较公正，能够体恤民情，能够抗拒邪恶，与"贪官"是有一定差别的。只是受社会文化环境的制约，任何一位清官都不是也不可能是广大劳动者的救星，只能是传统政治的执行者和维护者，属于整个官僚系统中表现较好的一部分。譬如汉代的董宣、唐代的魏征、宋代的包拯、明代的海瑞，都是历史上著名的清官，至今仍在社会上广为传颂。

"清官"思想之所以普遍存在于社会各个角落，主要有两方面的原因：一方面，统治阶级在很大程度上渲染"清官"，使"清官"成为传统社会里一类超阶级的官僚；一方面，处于社会下层的广大劳动者在一定程度上也相信"清官"，往往把"清官"看成是能够替他们申冤雪恨、轻徭薄赋乃至求得生存的希望之所在。相比较而言，统治阶级的渲染是自觉的，是有一定目的的政治行为；社会下层对"清官"的信赖是自发的、盲目的，它反映出广大劳动者长期在传统经济与政治束缚下的一种软弱无能的政治趋向。

如何看待"清官"思想？我们认为，它不仅是君主专制下官僚政治的一种特殊反映，而且是广大劳动者对待政治生活的一种朴素观念。人民信仰"清官"，"清官"仰承君主，君主主宰一切。这显然是一种官为"民主"与乞求"救世主"的政治观念。这种政治观念同现代社会的民主要求是格格不入的。正是考虑到这层意义，有人曾经把那句为广大劳动者所欢迎的为官座右铭——当官不为民作主，不如回家卖红薯——断然改为"当官不为民公仆，

必须回家种红薯”。[①]

至于统治阶级，无论是君主，还是官僚、士大夫，对被统治阶级的政治要求，都无外乎一个“顺”字。只有在广大劳动者顺服的条件下，统治阶级才能够通过超经济强制攫取他们需求的一切物质生活资料，才能够以“民之父母”的角色保持他们自身的政治权力，才能够把他们制定的一切社会伦理规范推及被统治阶级。所以，中国传统政治所担负的一个重要使命，就是把广大劳动者驯服为只知道体力劳动的生产工具。另一方面，广大劳动者在政治上不但要听其“衣食父母”——地主和庄主的摆布，还要受地方官吏与劣绅的侵凌；在经济上不但要承担政府摊派的各项赋役，还要遭到那些非正常的、不确定的强制剥削。长期的极端困苦的生活环境，使广大劳动者磨炼出一副温顺、忍让的性格。

“顺民”是传统政治塑造起来的形象，然而，广大劳动者并不是在任何社会条件下都是那般温顺、忍让。一旦传统政治陷于腐败，广大劳动者不堪忍受统治阶级的剥削压迫，就会走上反抗斗争的道路，甚至以自己的武装推翻旧的王朝、建立新的王朝。因此，自先秦以来不少有头脑的君主、官僚、士大夫，在对待社会下层问题上提出了一系列较为进步的政治思想，其中以“民本”、“重民”最为突出。“民本”、“重民”思想基本上承认广大劳动者在诸如国家兴衰、改朝换代之类的历史大变革中是一个不可忽视的政治力量。它反映到具体政策方面，就是对广大劳动者减轻经济负担，减轻政治压迫；在一定限度内注意到改善广大劳动者的生活条件。这无疑是对人民在社会历史进程中的作用的某种肯定。

尽管如此，我们还不能把传统的“民本”“重民”思想与现代意义上的民主观念相提并论。中国传统政治领域没有也不可能产生现代意义上的民主观念。所谓“民为贵，社稷次之，君为轻”[②]

---

① 刘泽华：《中国传统政治思想反思》第182页，三联书店1987年版。
② 《孟子·尽心》。

的提法、实际上是以传统政治为出发点和归宿的。所谓“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”[①] 的论断，恰好是以国家政权的兴亡为视角来理解民心向背的。这些通常被作为“民本”、“重民”思想的典型材料，都是把君主看成是传统政治的主角，民众仅仅是被君主所支配的对象，很显然与现代民主观念存在着本质的差别。

2. 法·术·势

过去，人们阐释中国传统文化的时候，大都着眼于儒家学说，或者儒释道三家的消长与融合，这无疑是一个正确的思路。然而，我们要探讨中国传统政治文化，撇开法家学说，忽视它在中国传统政治领域的重要作用，那是很不容易把问题讲清楚的。

中国传统政治学说主要是由儒法两家学说共同奠定和发展起来的。如果说儒家学说一直担当着牧师职能的话，那么，法家学说则始终扮演着刽子手的角色。在中国传统政治领域，儒法两家学说总是处于互绌互补，相反相成的境地。相比较而言，法家学说在政治实践方面更是充分地发挥了它的社会功能。法家所论述的那一整套政治学说，两三千年来从未停留在理论层面，一直贯穿于全部政治生活之中，成为传统政治赖以实施的最基本的手段。

在先秦诸子中间，只有法家是从政治实践的基础上，对于传统政治做过系统论述的。前期法家，商鞅重于法治，申不害重于术治，慎到重于势治。韩非作为法家的集大成者，创立了法、术、势相结合的政治学说。他对于法、术、势及其相互关系的论述可以概括如下：1. 法是君主治理国家，统治人民的基本工具，即所谓“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。”[②] 用法必须注意到：“法莫如一而固”，“以其所重，禁其所轻”，“法不

① 《荀子·王制》。
② 《韩非子·难三》。

阿责”。2. 术是君主驾驭臣下、考核臣下的主要手段；即所谓“术者，因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也”。① 用术的要领在于：“君无见其所欲”，“虚静无事，以阇观疵”，“群臣公举，下不相令”，循名责实，参验臣下。3. 势是君主独掌的生杀予夺的权势，即所谓“势者，胜众之资也”，“人主之爪牙也”。② 用势的关键是：稳操“德”、“刑”二柄，不让臣下染指，禁止臣下结党营私，严格控制重臣的政治经济实力。4. 法、术、势三者以法为核心。法是对传统政治具有规定性的东西，术是保证法顺利推行的手段，势是运用法、术的前提。三者相辅相成，缺一不可。质言之，这一学说是以强化君权，维护君权为出发点的极端专制主义的政治学说。

不过，仅仅把法家学说视为一套极端专制主义的政治学说，在认识上还是不够的。因为在传统政治生活领域，人们最经常、最习惯运用的政治手段，就是法、术、势相结合的手段。法、术、势相结合的手段贯彻于整个传统政治生活领域。它既是君主驾驭臣下的工具，又是官僚之间相互斗争的武器，还是官僚统治人民的可靠依据。正因为如此，在传统政治生活领域，谁支配谁，谁服从谁，并不是主要以才能、道德、是非为标准，而是主要看谁能够凭借一定的政治势力玩好这套政治把戏。从这个意义上讲，中国传统政治只能是人治，不可能是什么法治。

能不能说中国传统政治内部存在着法治与人治的冲突呢？不能。这是因为法治、人治从现代概念说去，代表着两种不同的权力运行机制。法治是根据一定的社会法规来运行的，是靠不断强化政府的防恶功能来发展进步；人治则是根据一定的血缘关系、道德情感等因素来运行的，是靠弘扬人类善良的“本性”来追求政治上的简单纯朴的。两者之间有着明显的差异。然而，在中国传

① 《韩非子·定法》。
② 《韩非子·人主》。

统政治内部，法治与人治不独不相冲突，而且在本质上是一回事。如果说当各种政治学说分立之初，法治与人治之间还存在着某些差异的话，那么，愈往后来，随着政治思想“大一统”的不断强化，所谓法治对于人治就只能徒具外表罢了。中国传统社会拥有的一切法律都不是按照广大劳动者的共同要求来制定的，而是听任专制君主的意愿来制定的；都不是保障广大劳动者的应有权利的，而是维护统治阶级的政治经济利益的。中国传统政治领域因循传承的法、术、势相结合的政治手段实际上根本不具有现代民主社会法治的涵义。它不是依据超越专制主义的各种社会法规，分割和运用政府权力，推动国家机器的良性运行；而只能作为一种统治术，佐助专制君主驾驭臣下，操纵人民；佐助大小官僚假借政府之名而逞一己之私。所以我们说，中国传统的法治，归根结底只能是人治，或者是为人治套上一道光彩的圣环。

千百年来，中国传统政治手段始终体现着专制君主的“南面之术”和大小官僚的处世为政之道，广大劳动者从来没有参预政治的权力，因而政府权力经常被滥用，社会公正一再遭到玩弄，整个国家总是动荡不宁。这一切反映到社会心理层面，除去统治阶级极强烈的统治意识之外，便导致依从、权力崇拜为核心内容的政治心态在社会各阶层的普遍存在。

3. 依从与权力崇拜

政治心态是传统政治涉及整个社会而形成的一般心理状态，透过中国传统政治的深层结构，我们可以发现长期积淀在中国社会最深层的政治心态：依从与权力崇拜。

依从心态的产生，有它特定的政治原因：(1) 在传统政治舞台上，“一朝天子一朝臣”，专制君主是“大皇帝”，大小官僚在其职权范围内是“小皇帝”，他们与自己的属下自然结成主从、上下、尊卑、贵贱的关系；同时，一人得道，满门荣华，父子同朝、翁婿同堂、亲家联襟同任州郡的政治现象层出不穷，因而结成一个

带有人身依附性质的血缘姻亲关系网。(2)君主专制下的官僚政治从一开始就动员和利用各种社会文化因素，来扩大它的政治影响，从而逐渐把它自己造成一种笼罩社会文化的天罗地网，使所有生息在这个政治体制下的人民都不知不觉地把这个政治体制看作是最合理的政治体制，整个社会对传统政治的认同，就意味着对传统政治的普遍服从。(3)政治权力公开地合法地介入人们的一切生活领域，成为一种无所阻止的干涉力量。它在社会心理方面引发出巨大的反响，使个人的责任感严重降低，个体的独立性严重泯灭，以及导致人们思想行动的程式化、简单化，即习惯性地适应各种权力的干涉。正因这样，中国传统社会始终处在一个巨大的政治关系网内，在这个政治关系网内，主从、上下、尊卑和贵贱层层依附，各有等差，政治上的依从心态就成为根植在这个社会关系网中的一种基本心态。

具体说来，依从心态主要表现为：(1)中国传统社会里，社会、国家较之个人，总被说成是"神圣的"、"伟大的"，因而个人站在它们面前，总感到自身的渺小，可以忽略不计。从另一方面看，社会、国家好比一部庞大的机器，个人只是这部机体上的一个零件。正如每一个零件都在不折不扣地执行整架机器的某一种功能，个人对社会、国家的依从几乎成为一种政治本能。(2)唯上是从作为人们日常政治生活的一种价值取向，充斥于整个传统社会。君、臣、民按一定的等级秩序在权力支配与被权力支配方面结成一个以强制服从为特征的社会体系，在这个社会体系内部，唯上是从、犯上就是作乱，成为人们的一种共同心理。这种心理走上极端时，表现为"君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡"。(3)中国传统社会是一个以过去时间为优先价值的社会，人们信仰传统，尊重经验，在政治生活中以传统和经验为行为标准，人们往往屈服于外部的压力，把具有一定特性的东西掩埋在内心深处，表现出"随大流"的政治作风。总之，政治上的依从心态是传统政治支配下的一种社会产物。

倘若就个体而言，在传统政治生活领域，几乎所有的人都具有两面性：一面是做老爷，一面是当奴才。做老爷意味着在政治上居于主、上、尊、贵的社会地位，当奴才则意味着处于从、下、卑、贱的社会地位。人们在这个巨大的政治关系网内，通常都要扮演这两种角色。这两面角色集于一身，就导致每个人在传统的政治生活中总陷于一种角色冲突的困境。面对这种困境，因为无法从社会制度上加以克服，所以，每个人只好反求诸己，因循传统，墨守陈规，时时小心，处处提防，久而久之，就培养成一种顽固的、惰性极强的依从心态。

这种心态表明人们对传统政治的普遍认同，即对君主专制下的官僚政治的认可和服从。与此相应，人们对作为传统政治核心的政治权力，又表现出极度尊重和追求，从而形成一种广泛持久的权力崇拜。

权力崇拜固然是专制主义统治的产物，但在这一层政治因素背后，还有其深厚的经济根源。在中国传统社会，“做官”与“发财”始终是连在一起讲的。因为政治权力的分配，是与财产的占有结合在一起的；政治权力的分配关系，体现着财产的占有关系。同时，政治权力代表着一种私人势力，有一定的政治权力，就有一定的私人势力，二者几乎成正比的关系。所以，人们为了获取较多的物质利益和培植较大的私人势力，就总是把自己的目光盯注在政治权力上面，没有得到政治权力的，乞望得到它；得到政治权力的，则竭力保护和扩大它；至于那些与政治权力根本无缘的人，又希望通过各种社会关系跟它沾上边。这样一来，对政治权力的崇拜就充斥于传统社会的每个角落。

特别需要说明，权力崇拜还突出地表现为“学而优则仕”这一普遍的为学趋向。传统官僚政治要求有一个与之相适应的官僚系统和官僚后备军，为此传统教育与选举制度紧密地结合在一起。从察举制到科举制，不仅把传统的“修、齐、治、平”的大道理教给人们，而且一直鼓励着人们“以学干禄”，热衷于仕途。所谓

"万般皆下品，惟有读书高"的背后，便隐含着一种迷人的政治待遇：这就是读书可以做官。把读书与做官密切地联系起来，便使人们对政治权力的崇拜显得更加痴迷。

总起来说，中国传统政治给予所有正在做官的人、准备做官的人甚至已经退出官场的人以各种政治经济利益，把整个社会的注意力都吸引在政治权力上面。结果自然是"三年清知府，十万雪花银"，做大官的发大财，做小官的发小财，甚至没有正式官职而在乡里以似官非官的身份，也可以利用各种机会发混财。更为甚者，权力崇拜导致"爱官如命"、"嗜官如命"、"保官如命"，人们把既得的政治权力，看得如同自己的生命一般重要。这就直接影响到中国传统政治的良性运行，影响到中国人的政治素质、政治心理的健康成长。

我们可以看到，在中国传统君主专制下的官僚政治退出历史舞台以后，依从与权力崇拜的政治心态也将随之走进历史的垃圾堆。

肆●礼　法

礼是由传统和习俗形成的行为规范；法是由人为明确制定的具有强制性的规定。礼与法这两种有关联的文化现象，在我国有着独特的发展道路和鲜明的表征。深入探讨礼法文化的源流、相互关系及其对中国社会的影响，对于研究中国文化传统、掌握国情、建立具有中国特色的社会主义道德与法制都有着极大的意义。

一、礼法文化的历史演变

1. 礼法异源、混一

礼法文化是一种历史现象，不同的历史时期，有其不同的内涵和外延。在我国，礼成型之初是仪，始于祭祀；法成型之初是刑，始于战争，二者异源。进入阶级社会之后，礼与法都发生了根本变化。礼发展为礼仪、礼俗、礼制三部分，具有着道德和法律双重属性。法发展为全民必须遵守的以刑为主的综合法，并成为礼的后盾。在这种变化中，礼与法日趋混一。

礼的初型是仪。《礼记·礼运》说："夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蒉桴而鼓，犹若可以致其敬于鬼神。"这段叙述虽出于后人的想象，但将礼的起源与原始人聚餐、歌舞的祭祀鬼神仪式连在一起，却是正确的。在长期的祭祀中，一旦某种仪式定型化并取得固定的社会意义时，礼便形成了自己的初型。对于已经定型的礼仪，人们必须经过学习才能传沿，因此礼仪都

有固定的程序和规范。《说文·示部》："礼，履也。所以事神致福也。"把事神致福的礼比作"履（足迹）"是有道理的。由于礼仪的物质形式是礼器，人们便把祭祀的礼器称之为礼。王国维说："盛玉以奉神人之器谓之豊，若豊，推之而奉神人之酒醴亦谓之豊，又推之而奉神人之事，通谓之礼。"① 指出了礼字字义产生、推广的过程。礼器比文字更早地表达人与人的意向交流，显示出礼是中国文化的最早表现形式之一。由祭神至祀鬼，是人类由自然崇拜转向自身崇拜的进步。依礼仪祭祖，最能表现氏族成员对共同祖先的敬献和祈求。其作用除了以敬天事神外，对于维系血缘为基础的氏族社会有秩序地向前发展有着很大的价值。

法的初型是刑，刑起源于战争。早在原始社会末期，为了掠夺财富，侵占土地，部落联盟之间经常发生战争。战争中，对异族部落的军事行动就成为最早的施刑。所谓"夫战，刑也"，②"德以柔中国，刑以威四夷，"③ 当是那时遗留下来的概念。于是，兵器变成了最初的刑具，战场变成了刑场，军官也就兼任了法官。同时，为了战争的胜利，还必须用军纪对参战者加以约束，即《易经·师卦》所谓："师出以律，否臧凶"。对违犯者，施之以刑。如《韩非子·饰邪》载："禹会诸侯之君于会稽之上，防风之君后至，而禹斩之。"此外，为了战争的胜利，一些关于后勤方面的事务也用军纪来执行。正因如此，战争促使法之初型——刑产生了。

随着原始公社制的瓦解和国家的产生，礼与法日趋成型。中国国家的形成在夏代，礼的成型也与夏代紧密相联。《礼记·礼器》说："三代之礼，一也……夏造殷因。"孔子也说："殷因于夏礼，所损益可知也。"④ 这都说明，礼是随国家的产生而最终成型的。法也在这时成型。《左传》昭公六年说："夏有乱政而作禹刑。"

① 《观堂集林》卷六《释礼》。

② 《国语·晋语六》。

③ 《左传》僖公二十五年。

④ 《论语·为政》。（下引孔子言见《论语》者，不另注）。

表明夏朝开国伊始，就制定了法律。《禹刑》原本虽没留下，但从古籍中可知它已不同于法的初型。其一，《禹刑》是通过国家认可制定的，不是在对抗外族战争中自然形成的。其二，它反映的是奴隶主阶级的意志，而不再是部落成员的意志，其所施刑的对象也由异族，扩展到全国民众。其三，法已扩展到行政、赋税、军法、刑法多方面；刑罚种类有了较正式的五刑。

礼法成型后，为了实现更有效的统治，奴隶主阶级不断完善礼与法，并将原属于礼的一部分规范，赋以国家意志，变成人人必须遵守的法；又将法作为推行礼的工具。由此，礼与法在其发展史上便结下了不解之缘。

商奴隶主贵族利用神权加强王权，十分重视祭祀。在祭祀中，其礼仪出现了新的规定。人们的身份等级不同，其祭祀的内容和形式也不同。社会阶层越低，其祭祀的对象越少，祭祀的规格也越小。祭神上，商王可以遍祀群神，日祭月享，举以大牢（最高规格），其他人则要依其等级而定。祭祀天帝是商王的特权，商民祭天便是非礼。祭祖上，当时设有“宗庙”、“祖庙”、“祢庙”，分别祭祀氏族、宗族、家族的祖先。但并非所有的子孙都有祭其祖先的资格。凡非其所继，皆不能祭，只有继始祖者的“宗子”一系才是有主祭的特权，其余的都没有祭始祖的资格。对各级祖先祭祀规格也是不同的。《尚书·高宗肜日》说：“典祀无丰于昵”，意思是祭祀近祖，礼节无须过于隆重，否则就是非礼。另外在商祖先神的尊位下，其他各部族祖先神也按其地位有一定的排列。在这样的祭祀中，礼发生着变化：全民性的礼仪被君主贵族所垄断，注进了尊卑主从的内容。随着礼同世俗社会制度的日益结合，礼的宗教性由强化趋向淡薄；礼的范围向更广博的方向发展；礼越来越成为调整人们社会关系的行为准则。

殷礼发展的同时，殷法也在发展。被称为“汤刑”的殷商之法較《禹刑》更完备、更苛细。出现了用以约束奴隶主阶级成员

的法规范“官刑”。甚至规定“弃灰于公道者断其手”。[1] 更值得注意的是，殷法已将违礼作为刑事责任的依据，对违礼者处以极刑。《礼记·王制》祖述殷法说：“析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀！作淫声异服，奇技奇器，以疑众，杀！行伪而坚，言伪而辨，学非而博，顺非而泽以疑众，杀！假以鬼神、时日、卜筮以疑众，杀！”这些处以死刑的条目均是违礼的言行，表明法已开始成为礼的后盾。

西周初年，礼仍没有超出祭祖敬神的狭小范围，渗透到人们社会生活的各个方面。为了巩固新建立的周朝，周公旦对礼进行了一次大规模的加工和改造活动，即所谓：“先君周公制礼。”[2] 他除了重新整理、编纂古礼外，更主要是将其创新的“德”引入礼中，使礼焕然一新。

德字在卜辞中作值(值)，原意为直。殷代的“德”观念虽包含人事，但受敬天尊祖思想的支配，以宗教为主。周公在继承殷德和周传统德的基础上，提出了一个全新的德观念。从周代铜器铭文和文献来看，周德主要包括两大类：一是道德意识。周代金文中，德绝大多数都加有心符，作“悳”(悳)，有心思端正的意思。《说文》：“悳，外得于人，内得于己也。”段玉裁注云：“内得于己，谓身心所自得也；外得于人，谓惠泽使人得之也。”从对己、对人两者的统一来说，都是指的道德意识。二是行为规范和制度。郭沫若先生考察德字的演变后指出：“德字不仅包括着主观方面的修养，同时也包括着客观方面的规模——后人所谓礼。”[3] 这是最早注意周德尚有客观行为方面的意义，并指出了引德入礼的途径。当然这里的礼是就其狭义而言。正如他自己所分，“礼，大言之，

---

① 《韩非子·内储说上》。

② 《左传》文公十八年。

③ 《青铜时代·先秦天道观之进展》，《郭沫若全集·历史编》第一卷，第336页，人民出版社1982年版。

是一朝一代的典章制度；小言之，是一族一姓的良风美俗。”[1] 应该说，“大言之”的礼也是从德转化而来的。《左传》昭公六年引《诗·周颂·我将》时将原诗中“文王之典”改为“文王之德”，以德代典可知德原有典章制度的意义。在周公的言论中，“敬天”、“孝祖”、“保民”诸德，也都是作为制度提出来的。正因为德有这层含义，所以王国维说：周之“制度典礼，道德之器也。”[2] 总的说来，周德是一个综合概念，它融道德、信仰、行为规范、典章制度于一体。

周公将周德引入礼，大大丰富了礼的内容。周礼包括礼制、礼仪、礼俗三部分。所谓礼制是指典章制度，诸如分封制、宗法制、井田制等政治、经济制度、国家机构和国民权利与义务等等都包容其中。所谓礼仪是指礼节仪式。仪是礼的原初意义，周公使之规范化。据《春秋》所记，举凡即位、出境、朝聘、会盟、出师、狩猎、宴会、祭祀、出生、成年、婚嫁、丧葬等等，都必须依据一定的仪节行事。《礼记·中庸》说：周代“礼仪三百，威仪三千”，传统说法分为五礼：“吉、凶、宾、军、嘉”。[3] 各种礼仪上的繁文缛节，不胜枚举，后人汇集整理成《仪礼》一书。后来的“礼貌”与“礼物”之礼也是由礼仪演变而来。所谓礼俗是指未列入礼制、礼仪的习惯风俗。习俗是自然形成的，最初也可能出于个人，但最终为公众所遵循，成为一种规范，可以说它是公众的产物。周公制周礼也将习俗纳入礼，习称礼俗，以作为道德规范教化人民。《周礼·天官·大宰》以“礼俗”作为治都（城邑）、鄙（乡村）的“八则”之一，与“祭祀”、“法则”、“废置”、“禄位”、“赋贡”、“刑赏”、“田役”等礼制、礼仪同列。规定其功能是“以驭（教化）其民”。礼除了礼制、礼仪、礼俗三部分外，还包括贯

---

① 《十批判书·孔墨的批判》，《郭沫若全集·历史编》第二卷，第96页，人民出版社1982年版。

② 《观堂集林》卷十《殷周制度论》。

③ 《周礼·地官》郑玄注。

穿其间的思想观念。这原是殷商时期"心思端正"即道德伦常。周公纳入礼中，被称之为礼之本、礼之义、礼之质等。

纳德之后的礼具有显著的特征。其一是礼具有包容性。周礼的内涵，实在可以说是大含元气，细入无间，凡社会风俗，起居礼仪，典章制度，无一不包容其中。不论是精神的、物质的，包括人与人、人与大自然的关系，无一不属于礼的范围。周礼几乎等于当时的中国文化。其二是礼具有道德和法律双重属性。从周礼的构成来看，作为典章制度的礼制，是国家根本大法；礼节仪式的礼仪是具体的细法；而以习俗为主要内容的礼俗，只是道德规范。贯穿于礼中的思想观念也属于道德范畴。因此，周礼本身就是一个道德、法律的混合体。从礼的权威来看，它既靠道德舆论的力量来维持，也靠国家政权的强制力量来推行。对违礼行为的制裁，无明文规定，完全由执行者临时计议。对同一种违礼行为，有时给予刑事处分，有时只给予道德舆论的谴责。其三是礼具有严格的等级性和鲜明的阶级性。周礼贯串着"亲亲"（血缘关系）、"尊尊"（政治关系）两条基本原则。由此决定了各种礼无不打上鲜明的等级烙印。如"聘礼：上公七介，侯伯五介，子男三介"，[①] 庙制："天子七庙"，"诸侯五庙"、"大夫三庙"、"士一庙"[②] 等等。周礼主要是用来调整奴隶主阶级内部关系，各级贵族依礼所享有的种种特权，不准给予劳动人民，即所谓"礼不下庶人"，[③] 但作为一种行为规范，礼的大部分内容庶人必须遵守，这表明了礼的阶级性。

周公制礼也包括制定法律，《周礼》和《尚书》中的许多篇章留下了他立法及指导司法实践的记载。继周公之后，周穆王时司寇吕侯（又称甫侯）受命作《吕刑》，对法律作了较大补充和修改。

---

① 《礼记·聘义》。
② 《礼记·王制》。
③ 《礼记·曲礼》。

周法较夏商之法有所发展。其一，提出了“明德慎罚”[1]的立法思想。周公说：“勿庸杀之，姑惟教之”，[2]《尚书·吕刑》也说：“惟敬五刑，以成三德。”表明西周统治者在行法时开始注意教化，这是纳德入法之后立法思想上的一个进步。其二明确了刑法的打击对象。周法对抢劫、杀人犯，不孝不友的违礼者，忤逆王命、另搞一套的违礼者都要处以死刑，体现了法已成为了礼的后盾。此外，在刑事诉讼和刑罚手段及量刑原则上也都有新的发展。

尽管西周之法较夏商之法有了发展，但仍是奴隶社会之法，具有奴隶制之法的特性。其一，周法仍是秘密的、不成文的抽象法。当时司法者临事制刑，不预先设法。就连《吕刑》也并非是一部成文的刑法典或刑事诉讼法典，它没有规定具体的刑罚条款或刑事诉讼条款。法与刑分，极为抽象。对违法行为的制裁，有时凭王命判案；有时凭执法者意志而定。法有时也与刑结合，但只是临时而设。如《尚书》中的《肸誓》，《史记·鲁世家》载伯禽作的《肸誓》就是临战前颁布的临时法。其二，周法具有不平等性。与“礼不下庶人”相对应的是“刑不上大夫，”[3]虽然这并不意味着对犯罪的贵族根本不用刑罚，但贵族与平民、奴隶在适用刑罚上是有区别的。《周礼·秋官·大司寇》载：“凡诸侯之狱讼，以邦典定之，凡卿大夫之狱讼，以邦法断之；凡庶民之狱讼，以邦成弊之”，“凡命夫命妇不躬坐狱讼”。贵族与平民所用法典和所施刑罚的不同，表明周法公开确认奴隶主贵族特权，维护不平等的社会关系。

由于周礼与周法是同一经济基础上的上层建筑，同是不平等的社会规范，共同负担社会秩序化的目的，所以周礼与周法处于又分又不分的状态。正如《礼记·乐记》所说：“礼乐刑政，其极

---

① 《尚书·康诰》。
② 《尚书·酒诰》。
③ 《礼记·曲礼》。

一也，所以同民心，而出治道也。”加之礼具有包容性，道德、法律双重性，和法的临时、抽象、秘密性，这时的礼与法已经混一。

2. 礼法分野、相争

进入春秋战国时期，随着我国奴隶制向封建制转变，礼法这两种已经混一的文化现象也发生着显著变化：礼中的大部分因崩坏而析出成为法的主体内容；而原本不发达的仁德思想，则经由儒家正统宗师的弘扬而光大，成为礼的精神支柱；同时，法日渐与刑结合，从抽象到具体，从不成文到成文，从秘密到公开，形成了新的体系。在礼法分野的进程中，儒家片面强调礼治，法家片面强调法治，于是，在二者的关系上，出现了礼法相争的局面。

春秋时代是礼演变的转折点。由于奴隶制走向瓦解，出现了礼乐崩坏的局面。首先，礼的各种规范被打破。表现在礼制上，许多典章制度已废除。政治制度方面，如诸侯不再按“比年一小聘，三年一大聘，五年一朝”[①] 的规定，向王室述职，相反周天子倒要聘问诸侯。经济制度方面，如周王不藉千亩，在王畿内废除了井田制。表现在礼仪、礼俗上，许多具体规范因不合时宜而改变。有的被否定，如凶礼中“三年之丧”被除之：（晋）“定公三十七年卒，而简子除三年之丧，期（一年）而已；”[②] 有的被僭越，如鲁季平子僭用天子之礼，“八佾舞于庭”；有的为新礼所代替，如“麻冕，礼也，今也纯俭。”其次，礼失其质，流于仪式化。这时人们对礼之质（礼的精神）十分淡薄。许多奴隶主贵族只斤斤于尚能标志其身份、地位及特权的礼之仪。《左传》昭公五年载，鲁昭公流亡至晋，“自郊劳至于赠贿，无失礼者”，晋平公称他“善于礼”。而晋大夫女叔齐说：“是仪也，不可谓礼”，并批评鲁侯分不清“礼之本末”，在“难将及身”时丢掉礼之质去“屑屑焉习仪

---

① 《礼记·王制》。
② 《史记·赵世家》。

以亟”。又《左传》昭公二十五年载：“子大叔见赵简子，简子问揖让、周旋之礼焉，对曰：‘是仪也，非礼也’”。可见，当时所言所行之礼，已是礼的末节——礼之仪了。礼规范的破坏和礼之仪的盛行标志着周公所制之礼出现了危机。

面对礼的危机，统治阶级的代表人物，不管是守旧派还是革新者，都未抛弃礼，相反，皆认为礼是修身、齐家、治国、平天下的重要工具。他们从各自的目的出发，重新认识礼的价值，对礼提出了许多道德精神，如“孝，礼之始也”，“让，礼之主也”，“忠信，礼之器也，卑让，礼之宗也”[①] 等等。一些奴隶主贵族对尚能抓住的礼之仪也提出了新的要求，如《左传》襄公三十年载，卫大夫北宫子与卫襄公论礼，北宫子就对“君之威仪”提出了十大要求：“在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章。”在这些要求下，伦理道德修养渐渐成为礼的主要内容，于是，政治、法律、习俗、道德混合而一之礼，便凝缩到修养的要求上，让位于伦理道德范畴的礼了。

在礼的转变中，儒家宗师孔子起了奠基的作用。他从三代递相损益的礼中，求其不变之质，认为礼乐崩坏的主要原因是“不仁”，即所谓“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何。”于是，孔子秉承周公的德思想，创立仁学，纳仁入礼，以仁释礼，建立了仁礼结合的新礼体系，对礼文化的发展作出了重要贡献。

仁，本指人与人的组合，孔子赋予道德属性，把它提到理论范畴的高度。仁是什么样的道德呢？孔子对弟子们问仁的回答并不相同，但其中“樊迟问仁，子曰：‘爱人’”这一条最为基本。他认为仁就是“爱人”意识，即《孟子·离娄上》概括的“仁者爱人”。仁者爱人的根本是孝悌，孝是对父母长辈的爱心，悌是对兄弟同辈的爱心。孔子要求将孝悌作为出发点，把对待父母兄弟的

---

① 《左传》文公二年、襄公十三年、昭公二年。

爱心，推广到一切社会和政治伦理中去。推广到国君，要求对国君尽忠；推广到众人，则要求泛爱众。孔子实现“爱人”的方法是推己及人，就是自己怎样对待自己，也就应该怎样对待别人。然而，孔子对仁的理解不仅指“爱人”意识，还有更加广泛的意义，即仁是全德之名。它几乎包括所有美好事物，特别是精神上的诸种美德。如《论语·阳货》说：“能行五者于天下为仁矣”，这里仁包括恭、宽、信、敏、惠五种品德。他还把勇、智、敬、直、俭、义、好学，中庸、刚、毅、木、讷等伦理道德都归属于仁。孔子的“仁”还表示人最高的道德境界。当个体的生存与道德原则发生冲突而不能两全时，他要求舍弃生命以维护道德原则，即所谓：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”

孔子比喻仁与礼的关系是“绘事后素”（粉饰后于素质），即认为仁先于礼。在他看来，仁为质，是内在的道德感情和伦理思想；礼为用，是外在的道德和伦理行为之具体规范。仁高于礼，其一在于仁以血缘为纽带却不拘守血缘的限制，用亲人之爱等诸美德去推及他人；而礼只严守宗法制之规定。其二在于仁是伦理道德的最高范畴，是人们向往的理想境界；而礼只是应为的起码要求和具体规范。孔子纳仁入礼，就是将其创新的仁观念，注人到礼的躯壳中，改变旧礼中不仁的成份，树立起有仁精神的新礼。如《礼记·檀弓下》载：“孔子谓为刍灵者善，谓为俑者不仁，不殆于用人乎哉？”实际是立不用人殉新礼，否定人殉旧礼。为了使礼不背仁，孔子提倡“道之以德，齐之以礼”，否定“礼不下庶人”；他主张“敬鬼神而远之”，否定传统鬼神观念；他自创私学，实行“有教无类”，否定“学在官府”。如此纳仁人礼，以仁释礼，就使仁成为礼的核心。反过来，孔子认为礼又是仁的客观标志，他说：“恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”这里恭、慎、勇、直都是仁的德目，而衡量它们的标准又离不开礼，失去礼的节制，就会同仁背离。《大戴礼·礼察》说的“婚姻之礼废，则夫妇之道苦而淫辟之罪多矣；乡饮酒之礼废，则长幼

之序失而争斗之狱繁矣；聘射之礼废，则诸侯之行恶而盈溢之败起矣；丧祭之礼废，则臣子之恩薄而倍死忘生之礼（礼当为举）众矣"，更为具体地表述了仁与礼这种密不可分的关系。从仁礼关系中可以看出，纳仁以后的礼，不再是周礼的原型、而是由礼法混一之礼，转变为与仁结合的道德之礼。

礼发展变化的同时，法也在发展变化。礼法混一时代的法，或是秘密的、不成文的抽象法；或是因事而作的临时法。这种法与礼难分，合礼即合法，违礼亦违法。刑寓于礼，而与法分，失礼入刑，行法依礼之威严。然而，在长期的依礼执法中，逐渐形成了违何种礼予以何种制裁的模式，如西周时，违朝聘礼者"一不朝，则贬其爵，再不朝，则削其地，三不朝，则六师移之。"[①] 这种将罪与刑相对固定的惩罚称为"常刑"。是罪刑法定，还是罪刑擅断，这是法与礼的分界线。虽然"常刑"的执行还存在着极大的偏差，但它已使刑与法结合，使执法者的擅断权受到限制，反映了礼法分野的趋向。

随着"常刑"的固定化，成文法典也就应运而生。春秋时期，各诸侯国都开始制订了法典，如楚有《仆区之法》、《茅门之法》、《鸡次之典》，宋有"刑器"，卫有"刑书"，晋有"士芀之法"、"被庐之法"、"夷蒐之法"等等。这些法典都未公布于众，正如《国语・楚语上》所说："法刑在民心而藏在王府"；但它们已不是抽象的旧法，而是罪名与刑名相统一的新法。新法由无到有，由少到多促使成文法由秘密走向公开。公元前536年"郑人铸《刑书》"即"铸《刑书》于鼎，以为国之常法"。这是中国历史上第一部公开的成文法。二十三年后，晋国也发生了类似事件："晋赵鞅、荀寅帅师城汝滨，遂赋晋一鼓铁，以铸刑鼎，著范宣子所为《刑书》焉。"春秋末年，又出现私家公布刑律之事，如公元前501

① 《孟子・告子下》。

年郑国的执政“驷歂杀邓析，而用其《竹刑》。”[①] 成文法的公布是新兴地主阶级意志的表现形式，它剥夺了奴隶主阶级对法权、法统的垄断，保护了地主阶级的经济、政治权利。公开的成文法，不仅适用于庶人，也可适用于统治者，打破了“刑不上大夫”的旧礼。有了公开的成文法，使礼不再直接是法，这标志着礼与法正在分野。

最先与礼分野的是刑法。郑的刑书、晋的刑鼎、魏的《法经》、商鞅变法后的《秦律》等等，都是先将那些危害统治阶级根本利益的罪行与特定的刑罚手段联系起来。而民法无专门法典，仍存在于礼中。商鞅变法，以法规范处理民事，企图使民法也与礼分野。如他对家庭问题，首先，以法的形式迫使大家庭分解为个体家庭：“令民父子兄弟同室内息者为禁”；其次，辅以经济制裁：“民有二男以上不分异者，倍其赋”；再次，以赏罚的手段促使个体家庭发展：“僇力本业，耕织致粟帛多者复其身，事末利及怠而贫者，举以为收孥。”[②] 为此，秦人的家庭“于父子之义，夫妇之别，不如齐鲁之孝具敬父也者。”[③] 秦统一后，又将这些法令推广到全国，造成了“人与之为怨，家与之为雠”[④] 的乱局。秦的速亡使其后的统治者认识到中国治国以家为本，治国必须齐家。在这方面礼的作用极为重要，是法所不能替代的。于是民法与礼的分野亦随之终止。

在礼法分野的进程中，孔子创立的儒家不断吸取各家之长，发展、充实着礼。战国时期的儒家两大派，孟子突出仁，荀子突出礼。经过先秦儒家的阐发，礼的文化模式大体具备，有着显著的特征。其一礼是最佳措施。孔子说：“安民治上莫善于礼”，[⑤] 荀子

---

① 《左传》昭公六年及杜预注、昭公二十九年、定公九年。
② 均见《史记·商君列传》。
③ 《荀子·性恶》。
④ 《盐铁论·非鞅》。
⑤ 《礼记·礼运》。

说："礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也"，[1] 都以礼为安民治国的最好办法。其二，礼下庶人。孔子主张"齐之以礼"，荀子则进一步说："虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之于卿相士大夫"，[2] 这说明礼已是自天子达于庶人的通礼。其三，礼的推行靠自我道德修养。孔子说："一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？"孟子说："君子以仁存心，以礼存心"，[3]这表明求仁复礼完全取决于自我道德修养，谁有修养的工夫，谁就能按礼办事。

与此同时，作为新兴地主阶级政治思想代表的法家，逐渐登上了社会政治舞台。战国时期著名的法家有作《法经》的李悝、重法的商鞅、重术的申不害、重势的慎到以及合法、术、势为一的韩非等。他们主张变法，实行法治，形成了独立的学派。在法家学者的阐释下，法的文化模式也有了许多新的特征。其一，法的规范性。《商君书·修权》说："法者，国之权衡也。"《慎子》逸文说："有权衡者不可欺以轻重，有尺寸者不可差以长短，有法度者不可巧以诈伪。"都把法比作度量衡一类，强调其规范性。其二，法的公正、平等性。商鞅主张"任法去私"反对"释法任私"，[4] 提出"刑无等级"。[5]《韩非子·有度》说："法不阿贵"，"刑过不辟大臣，赏善不遗匹夫"。虽然这种公正性，只是一断于封建君主；所谓平等性，也非法律面前一律平等，但是对于否定"刑不上大夫"的旧法是有意义的。其三，法的公开性。战国法家继承了子产等人的思想，主张公布成文法。《商君书·定分》说："圣人为法，必使之明白易知，名正，愚知（智）徧（遍）能知之。"《韩非子·难三》说："法者编著之图籍，设之官府，而布之于百姓者也。"

---

① 《荀子·议兵》。
② 《荀子·王制》。
③ 《孟子·离娄下》。
④ 《商君书·修权》。
⑤ 《商君书·赏刑》。

这表明当时的法已不是不可知、不可测的神秘之物了。

礼、法这两个文化概念，由于儒法两家的经营，在理论与实践上形成了抗衡的局面。由于儒家学说的核心是仁义，其具体表现为礼，法家学说的核心是法，所以儒法的抗衡，又不能不表现为礼法相争。

礼法相争是围绕着对待礼、法的态度而展开的。儒法两家虽然都不否定礼法，但是对待礼与法亦并非等量齐观。儒家特别重视礼的效用，强调以礼为主，以法为辅。孔子说："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"，认为礼比法更根本，更有作用。他提出"礼乐不兴则刑罚不中"，把兴礼作为执法的前提。荀子说："礼者，法之大分，类之纲纪也"，[1]"非礼是无法也"，[2]认为礼是法的总纲，法则是礼的派生物，进一步强调了礼的作用。与此相对，法家在礼法关系上特别强调法，重法轻礼。商鞅说："仁者能仁于人而不能使人仁，义者能爱于人而不能使人爱。是以知仁义之不足以治天下也。……圣王者不贵义而贵法。"[3]认为治国只能靠法，不能靠仁义之礼。他提出的"言不中法者，不听也；行不中法者，不高也；事不中法者，不为也"，[4]与孔子说的"非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"针锋相对。《韩非子·五蠹》说："仁义用于古而不用于今也"，认为以仁礼治国已过时，并提出"以法治国"的主张。

儒法两家对礼法的态度，特别是对礼法地位和作用的认识，都不符合客观实际。然而在那"上无天子，下无方伯，力功争强，胜者为右"的时代，儒家重礼轻法的思想，对于没落的奴隶主贵族来说，挽救不了其灭亡的命运，对于正在夺取政权的新兴地主阶

---

① 《荀子·劝学》。
② 《荀子·修身》。
③ 《商君书·画策》。
④ 《商君书·君臣》。

级来说，又是"迂远而阔于事情，"[1] 所以，儒家学说不为时君所重。而法家重法轻礼思想对于解决当时矛盾略胜一筹，所以法家主张获得君主们的欢心。秦始皇行韩非法治主张，统一了中国，建立了统一的封建专制主义中央集权国家。此后，他继续推行法家路线，"事统上法"，"事皆决于法"[2]，宣告了礼法相争的结束。全国统一后，出现了新的形势，而"秦任刑法不变"，激起了人民的反抗，秦王朝在人民反抗中覆灭。这给后世封建统治者留下了深刻的教训。

3. 礼法互化、融合

秦王朝速亡的教训，迫使继起的封建统治者注意调整其统治政策，重新探讨礼与法的内涵及本质，制定适合于统治的新制度。于是礼、法这两种逐渐分野的文化开始互化：一方面是道德之礼法典化；另一方面是法权之法德礼化。在礼法互化的进程中，礼法关系由相争，逐渐转变为融合。

礼法互化从秦亡后就开始了。西汉初年，汉高祖刘邦命令陆贾总结"秦所以失天下，吾所以得之者"[3] 的历史经验，汉文帝时贾谊写《过秦论》专文探讨秦王朝统治方针的失误。陆贾说："秦非不欲治也，然而失之者，举措太暴、刑罚太极故也，"[4] 认为秦的失误在于专恃法而不讲礼。贾谊在《过秦论》作结论时说："仁义不施，而攻守之势异也。"都主张治国必须礼法并用。汉武帝时儒家大师董仲舒发展了这种观点，提出"罢黜百家，独尊儒术"，主张"德主刑辅"，即所谓"阳为德，阴为刑"。为此，他提出"引经决狱"。即以集礼义之大宗的《春秋》经义作为审理狱讼和定罪量刑的最高依据。据说董仲舒老病家居后，汉武帝还"数遣

---

① 《史记・孟子荀卿列传》。
② 《史记・秦始皇本纪》。
③ 《汉书・陆贾传》。
④ 《新语・无为》。

廷尉张汤亲至陋巷，问其得失”，董仲舒则“动以经对”，并作《春秋决狱》二百三十二事。董的弟子吕步舒以经义治淮南狱，汉武帝“皆以为是”。[①] 由于经义决狱得到当时最高统治者的认可和褒奖，完全具有法律效力，以后各代竞相用。经义决狱，以经代律，为礼法互化找到了一种具体的方式。

经义决狱，虽能以经代法，但经总不是法。它既不便于审理时随时引用，又会造成断章取义。为了解决这种矛盾，东汉陈宠提出了“平定律令”的主张。他说：“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也”、[②] 开始改变着礼经不是法律的现象，为礼法互化奠定了思想基础。

从三国曹魏开始，礼的内容大量纳入法典之中。曹魏制《新律》首次把《周礼》中的“八辟”改称“八议”采入法律[③]。《晋律》中，以礼入法的现象更多，诸如：重不孝之诛，禁以妾为妻，惩居丧婚嫁请客，等等。尤其是“竣礼教之防，准五服以制罪也”，[④] 开后代以服制定罪的先河。《北魏律》“居三年之丧而冒哀求仕”处“五岁刑”，“子孙告父母、祖父母者死”，《北齐律》首创重罪十条，不在“八议”论赎之限[⑤]，也都是纳礼入法的实例。《北周律》刻意仿效《周礼》，引礼入法的步子更大。直至唐代，引礼入法才基本完成。唐代及以后法典，都在卷首根据礼确定丧服制作为法律标准。《名例》都根据礼之规定，以“八议”和“十恶”作为法律原则。《户婚》中有关婚姻、家庭、亲属关系、继承等内容也都依礼的规定，以违礼作为犯罪之要件。其行法原则依礼而定。引礼入法的全面展开，标志着礼法互化的完成。

礼法互化的过程，也是礼法融合的过程。为了打通礼与法分

---

① 《史记·儒林列传》。
② 《后汉书·陈宠传》。
③ 见《唐六典》注。
④ 《晋书·刑法志》。
⑤ 《隋书·刑法志》。

野的壁垒，许多思想家都大声疾呼过。三国魏人阮籍说："刑教一体，礼乐外内也。刑弛则教不独行，礼废则乐无所立，"[1] 认为，礼法是密不可分的一个整体。晋人相乂说："亡（无）刑则礼不独施，大道废焉则刑礼俱错（措），大道行焉则刑礼俱兴，不合而成未之有也，"[2] 也认为礼法必须融为一体。唐长孙无忌说："德礼为政教之本，刑罚为政教之用，犹昏晓阳秋相须而成者也，"[3] 意思是说，礼和法是政教两个方面，犹如昏晓相须而成一昼夜，春阳秋阴相须而成一岁一样，是不可割裂，相须一体的。上述言论，实际上为礼法融合提供了理论根据。刑是保障法实施的手段，当它被说成是维护礼的主要手段，礼与法质的区别（即有无制裁）也就不复存在了，这样，礼与法的融合也就不成问题了。

在长期的礼法互化中，礼成为立法和司法的依据，法由礼的后盾发展为礼的外貌。至唐代，道德之礼已并于法权之法。凡违礼，则人刑，也就是违反法所承认或所规定的礼的范围。在刑罚的适用上也"一准乎礼"，断案量刑以礼为指导，"凡听讼理狱，必原父子之亲，立君之义，权轻重之序，测浅深之量。"[4] 礼为法的指导原则，法为礼的推行力量，礼与法完成了融合，礼法一体的文化模式最终定型。唐以后历代王朝承袭这一文化模式。宋明理学的主要代表人物、南宋思想家朱熹不仅承认礼法融合的正当性，而且还在理论上进行了新的论证。他一方面说"礼者，天理之节文"，另一方面又说："法者，天下之理。"也就是说，礼法都是理的体现。他还说："礼字、法字实（是）理字"[5]，认为礼法是融为一体的，是同一个文化模式。明太祖朱元璋也把礼法看成一体，他说："礼法，国之纪纲。礼法定，则人志定，上下安。建国之初，

---

① 《阮嗣宗集·乐论》。
② 《艺文类聚》卷 54 引。
③ 《唐律疏议·名例》。
④ 《贞观政要·公平》。
⑤ 《朱子大全·答吕子约》。

此为先务。"[1]

另外，从汉以来，已无纯粹儒家与法家之分。从立法来看，历代制定法典都以儒学著述家为正统的官员。汉初"悉更秦之法"，"诸律令所更定"，"皆自贾生发之"，[2] 贾生即儒生贾谊。"引经决狱"之时，儒学大师多兼治法律，即王充所说："法律之家亦为儒生"[3] 相反，法律世家又以精通儒经为荣。史称郭弘"数世皆传法律"，其子郭躬"讲授徒众常数百人"，而"决狱断刑，多依矜恕"[4]；陈宠"虽传法律，而兼通经书"，"议疑常亲自为奏，每附经典，务从宽恕。"[5] 曹魏承用汉律，魏明帝曹曾下诏："但用郑氏章句，不得杂用余家，"[6] 其后又令儒生陈群、刘劭等修定《新律》。此后历代法典都成于儒生之手。从司法来看，历代封建统治者都重视选拔司法官吏，他们要求应选、应试者不仅要熟悉法，还必须懂儒家经典。儒家与法家的合流也是礼法融合的又一原因和标志。

礼法文化由其初型的异源，发展到西周时的混一；又由春秋战国时的分野、相争，经过秦以后的互化，至唐融合，终于成为中华民族最具特色的传统文化模式。演变中，礼法随时间、地点、条件的变化，其内涵亦不同。礼法融合不是回到礼法混一的状态，而是有其新的特征。一是，礼法关系既不是平行并列的，也不是分别主次的，而是礼法一体化。礼是目的，法则是实现目的的手段。二是，便于封建统治。礼法融合，礼成文公布，并得以法的强制力，就使道德规范易于实践，人伦关系合于常理，社会秩序纳入正轨。同时，也使法的目的趋于积极。礼法演变形成的礼法

---

① 《明太祖实录》卷四十九。
② 《史记·贾生列传》。
③ 《论衡·谢短》。
④ 《后汉书·郭躬传》。
⑤ 《后汉书·郭躬传》。
⑥ 《晋书·刑法志》。

一体化的文化模式，一直支配着古代中国国家生活，在世界上别具特色，并对中国现代社会生活施以潜在的影响。

二、礼法文化对中国社会的影响

1. 礼法文化使中国成为礼义之邦

礼、法从混一到融合，一直支配着我国社会生活。春秋战国时期的礼法相争，也只是统治方法侧重点的争论。总的来看，中国古代礼高于法，礼法并用。礼法混一时，礼包容了法，法是礼的后盾；礼法融合后，礼为法的灵魂，法是礼的体现，礼法一体化。这种以礼为主，礼法并用的文化模式，决定着人们的生活方式，培育出礼义观念，使中国成为礼义之邦。

（1）各有所分。

礼法的本质在于维护等级。其在社会生活上表现为贵贱有等，长幼有差，贫富相称，各有所分。

荀子很早就用“分”概括礼的本质。他认为，人与动物的区别之一在于人能“群”，“人何以能群？曰分。分何以能行：曰义。”又说：“先王恶其乱，故制礼义以分之。”① 礼之“分”，就是维护社会差异。在社会生活中，存在着君臣、上下、等级、职业等分野。所谓“天有十日，人有十等”，是奴隶社会等级之分的反映。进入封建社会，奴隶制的等级分异又变为封建制的等级分异。如商鞅在秦设立二十等爵。汉承秦制，亦保留秦爵。在整个封建社会里，等级分异始终存在。在家族生活中，又存在着以年龄、性别、辈分、亲朋等诸条件为基础而形成的亲疏、尊卑、长幼的分野。以上两种社会分野或差异的总和构成礼法观念中的社会秩序。它们既是礼维护的重要对象，也是法维护的重要对象。《新唐书·

---

①《荀子·王制》。

刑法志》说："令者，尊卑贵贱之等级、国家之制度也。"历代封建法律，在立法、刑罚适用、法律特权等诸方面都严守封建等级之礼。实行同罪异罚：下犯上加重，上犯下减轻；良贱相犯，良轻贱重；主奴相犯，主轻奴重；家族内尊卑相犯，尊轻卑重。

礼法不仅维护贵贱上下的等级分野，而且严格地区分各等级的日用消费差异。《礼记·王制》就说："王者之制，衣服有制、宫室有度、人徒有数、丧祭械用，皆有等宜。"礼者分也，"分"即"异"。贾谊曾在《新书》卷一中说："奇服文章以等上下而差贵贱，是以高下异，则名号异，则权力异，则事势异，则旗章异，则符瑞异，则礼宠异，则秩禄异，则冠履异，则衣带异，则环佩异，则车马异，则妻妾异，则泽厚异，则宫室异，则床席异，则器皿异，则食饮异，则祭祀异，则死丧异。"可见礼是维护权力统治财产的工具。礼之分，就是要求一切财产的享用与社会地位相对应，有财产也不能随意享用消费品，必须依其身份地位加以区分。中国古代社会衣食住行诸方面的消费都有一套礼义标准。仅《周礼》一书就有不少关于消费品衣食住行器用之分的礼制规定。而礼对消费差异的限定，又是受法令保护的。对于僭礼者要给予道德谴责和法律制裁，如《春秋繁露》有《服制》篇、《唐律疏义》有《舍宅车服器物》条、《明律例》和《清律例》都专设《服舍违式》的惩罚条例。礼法维护各种社会差异，使可能发生的僭礼行为从日常生活中清除掉。

（2）礼义观念。

礼法所区分的社会差异强烈地体现了人们的礼义道德，培育了礼义的观念。

近年来，辽宁红山文化的女神泥塑群的出土，表明中西文化在其发生时有着共同的特征。然而，从史前阶段进入文明之后，中国没有向裸体造型艺术发展，却是以衣冠文明称著于世，这与礼义观念有关。在中国传统文化看来，包裹着躯体的衣冠不仅是御寒，而主要是显示人们礼义观念的社会标志。"黄帝作冕旒，垂旒，

目不邪视"[1]，"垂衣裳而天下治"[2] 的传说，表明中华衣冠文明一开始就与道德、政治联系在一起。《周礼》中所记载的周代各等级衣冠制度，体现了奴隶社会的礼义道德。封建社会里，衣冠更是法权与道德信念的标志。以质料而论，绸、缎等丝织品为统治阶级专用，平民百姓只能穿布衣，一些朝代甚至规定商人也不得衣丝。以颜色而论，色彩艳丽的颜色为统治阶级专用。西汉中期以后，重土德，尚黄，黄色始为皇帝专用，任何人不得染指。隋唐以后，紫、朱、绿、青等色为官员所垄断，庶人商贾只能服用黑袍和白衣。至于花饰，其礼义道德的寓意更浓厚。贵族官僚礼服上的龙凤、麒麟、仙鹤及山、火、宗彝等九章花纹，都有严格的限定并昭以各种美意。此外，对于刑徒、奴隶和某些卑微的职业也以衣冠别之：《尚书大传》载有刑人服赭衣、杂屦、墨幪，"以居州里，而民耻之"。汉代的奴隶要戴青帻，故称"苍头"。元朝规定娼优"穿皂衫子，戴角冠儿。"[3] 这些事实，说明在衣冠的服用上渗进了礼义道德的内容。

除衣冠之外，社会消费的其他方面，在礼法的规范下，也都体现着礼义道德。人们生活在这种礼义氛围中，无不受到其生活方式的濡染，养成时时讲礼义，处处守礼义的风尚。

礼者分也，用以辨别社会差异；义者宜也，要求人们的言行符合自己的身份。在社会生活和家族生活中，礼义主要包括君臣之礼义和父子之礼义。这是礼法维持和实现的神圣不可侵犯的人伦。礼一方面提出了君臣父子的美德，另一方面又拟定了达到各种美德的行为规范。这两者又是法律中最重要的律令。在父子的礼义上，主要体现出"孝"观念，在君臣之礼义上，主要体现出"忠"观念。从礼法的文化根源来看，忠和孝之间有着一种内在的

---

① 《世本》。
② 《易·系辞》。
③ 《通制条格》。

联系，这种联系就是中国古代社会由家及国的政治关系的延伸。孝是忠的基础，忠是孝的升华。在家内事父，竭其力尽孝；在家外事君，致其身尽忠。忠孝以绝对服从为天职，只有义务，没有权利，违反义务就要受到礼的谴责和法的制裁，被称为逆子、叛臣，冠以"违礼灭义"之罪，以刑惩处。所以《礼记·礼运》说："礼义以为纪，以正君臣，以笃父子"。从君臣父子出发，又可推演出诸多社会关系，形成各种礼义观念。《孟子·滕文公上》说的"父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信"，《礼记·礼运》说的"父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠"，就是各种礼义观念的归纳。一个人一出世，甚至还没有来人间，他在社会上的礼义身份就确定下来，他只有在礼义的规范下，才有存在的价值，相反，离开了礼义，人就不成其为人。礼法文化从不起眼的生活方式入手，从似乎与治国无关之处出发，使人们在生活中无不受到礼法的约束，时时处处受到礼义的体验，自然而然地进入人的潜意识层，产生了强大的规范作用，培育了人们的礼义观念。

（3）协调机制。

分是礼法的主导。但一味讲分，容易导致严重对立，反而不利于分。因此，礼法文化在区分礼义标准、培育礼义观念的同时，还对由礼义而招致的矛盾进行协调，使礼义成为人们的自觉行为和自觉意识。

"礼之用，和为贵"[①]。和是礼准则的体现。礼要求每个人都要重视自己和周围关系的协调，各尽其责，依礼义去处理人与人之间的关系，达到"和"的境界。要求得"和"，还要善于把握"中"。《荀子·儒效》说："曷谓中？曰：'礼义是也'"，把掌握"中"的分寸看成是礼义。《礼记·仲尼燕居》也说："礼乎礼，夫礼所以制中也。"可见礼之分也要求适中。为了以"和"、"中"协

① 《论语·学而》。

调矛盾，从周公起就重视“乐”的作用，周公制礼的同时，也作乐。《礼记·乐记》说：“乐者为同，礼者为异，同则相亲，异则相敬，乐胜则流，礼胜则离，合情事貌者，礼乐之事也”，“礼义立则贵贱等矣；乐文同则上下和矣。”礼和乐在形式和内容上的区别，实际上只是在追求礼义社会秩序的共同目的下的分工不同。礼乐相辅相成，以乐的“和”、“同”功能协调、补偿礼的“分”、“异”矛盾。孔子纳仁入礼之后，礼的协调机制更为明显。在礼精神的主导下，传统的法也注意保持和谐，不走极端。

礼法的协调机制，还表现在尊卑贵贱所分成员的易位上。礼之分虽极有严明，但并非一成不变。《荀子·王制》说：“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”认为人的身份地位是可以改变的，关键是看他是否能以礼义行事。中国封建社会中，官吏的选拔制度与“修身、齐家、治国、平天下”的人物成长模式挂起钩来。汉代实行的“察举”、“征辟”选官制，以“贤良方正”、“孝廉”等礼义德行作为标准，使“布衣”也可为卿相。魏晋时期实行的“九品中正制”，根据入仕者的“德”、“才”，定为九个等级，作为选官标准。隋唐以后各朝的科举制，更是将德、才作为取士标准。在这个制度下，文人志士从读书、参加科举考试中寻找改变自己地位的理想之路。人们不靠“上帝”来解救自己，只靠自己礼义修养来改变其地位。同时，传统法律规定一人犯法，不仅当事人予以重罚，而且全族受牵连而皆成为罪犯，甚至连及朋友、乡党、邻里。这样，一些权贵也可能削为庶民。

礼法的协调机制，还使得起自调功能作用的人发挥着主观能动的积极性。礼要求通过个人的修养这种自我完善的途径，来协调个人与社会的关系。个体的修养，是整个社会安定和谐的根本保证。《论语·子路》说：“上好礼，则民莫敢不敬，上好义，则民莫不服”，认为统治者要把政治处理好，首先是要求自己好礼义，从正己修身作起。《礼记·大学》说得更清楚：“自天子以至庶人，

壹是皆以修身为本”。认为只有做到个人的“诚意”、“正心”和“修身”，才能“齐家”、“治国”、“平天下”。把个人修养作为人生的第一步，作为处理个人与社会关系中的首要条件。由于行礼注意克己、修身；行法注重罪者的目的、动机、心理状态，于是，将人们引向一个自我制约、校正自己行为与动机的无形世界之中。在这个世界中，人们断定自己行为的参照物不是法律条文，而是作为礼义样板的长辈和圣人。将自己的言行置于心中的礼义天平上，自我衡量其是否符合礼的要求。在礼法文化的熏陶下，中国人自古就养成了自我平衡的修身功夫。在修身中，要使礼义由外在约束力变为自觉意识，人们必须追求礼义志向，不重财，不重利，克己复礼，经过自反自省，净化心灵，把一切纠纷、欲望统统平息在自己的心内，最后达到心灵上的平衡，进人自我完善的礼义境界。这样就自然地消弥了由礼之分产生的矛盾。这种修身的方式与西方人靠外在“上帝”取得内心世界的平衡不同，它造就了中国人不同于西方人的精神和气质，产生了独特的道德和价值观念。这或许就是中国古代社会被誉为礼义之邦的一个主观因素吧。

礼法对人们各有所分的礼义标准的限定，对礼义观念的培育以及其协调机制，促使尊卑有分，分得其宜，人人循礼守义，家家温良恭顺，国家成为礼义之邦。礼义之邦的蓝图从周公就开始设计，后来学者汇集整理的《周礼》、《仪礼》、《礼记》等书，记载了礼义之邦的设想和具体内容。如《礼记·礼运》所谓：“父子笃，兄弟睦，夫妇和，家之肥也；大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也。天子以德为车，以乐为御，诸侯以礼相与，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也，是谓大顺”，便是礼义之邦的一种写照。周初，周公制礼作乐之后，“民和睦，颂声兴”①，“成康之际，天下安宁，刑措四十余年不用”②。

① 《史记·周本纪》。

② 《古本竹书纪年》，《太平御览》卷八五引。

这说明礼义之邦在西周初年就曾实现过。此后，历代圣君贤相都将周代奉为治国的楷模，以礼义之邦来标榜封建社会的太平盛世。如《论语·八佾》记孔子言："周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周"。《汉书·景帝纪》也说："周云成康，汉言文景，美矣！"然而，许多依周礼的改革，如王莽复周礼的托古改制、王安石参照周礼的变法等都失败了，这又说明，礼义之邦并非能轻易实现的。但是，礼法文化不断恢复被冲破的礼义秩序，抑制并协调人们的越礼灭义行为，使中国封建社会中出现过像汉武帝时代、唐太宗时代、明永乐时代、清康熙时代那样的盛世。在相当长的时间里，中国国力强盛，国泰民安，协和万邦，威震环宇，这同礼法文化有一定联系。从某种意义上说，礼义之邦确实在古代中国得以实现。明末来中国的意大利传教士利玛窦在所著《利玛窦中国札记》中说："中国这个古老的帝国以普遍讲究温文有礼而知名于世。"孟德斯鸠在《论法的精神》中也说："中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上，并把一生用在实践这种礼教上。"可见，中国在外国人眼里很早就是一个礼义之邦。

礼法文化造就的中华礼义之邦，虽然打上了封建社会的烙印，具有维护等级制与束缚个性的消极作用，从而受到早期民主思想家的批判，但也激励着中国人以礼待人，坚持正义，为祖国和人类美好前途而斗争。

2. 礼法文化使中国成为泱泱大国

礼法文化不仅使中国成为礼义之邦，也使中国成为泱泱大国。

（1）内聚力。

中国有几千年的文明史，在这漫长的岁月里，除了极少数时间的分裂和对立之外，中国始终是一个统一的多民族的泱泱大国。形成统一多民族的泱泱大国原因是多方面的，而礼法文化起着一种内向凝聚作用。

礼法作为泱泱大国的内聚力在于把人们的思想行为规范于一

个共同遵守的伦理系统之中。在这个伦理系统中，个体的欲望、情感受到礼法的节制，使之不与群体相悖逆。

贵义贱利，是礼法文化中的一个重要内容。在礼法观念中，义既是一种行为的社会道德规范，又是一种政治原则；而利相对义而言，一般指物质的、经济的利益。义利关系蕴含着个体与社会群体的关系。重礼义隆法的荀子说："义胜利者为治世，利克义者为乱世，"① 把对义与利的贵贱和社会治乱联系起来，揭示了个体德道观念与社会群体的关系。礼法认为个体财富的积累必定损害国家、社会群体的利益，个体的强盛是越礼犯上的条件，是国家动乱的根源，因此，必须对个体的"利"加以节制。要求人们贵义贱利，牺牲个体的利益来保全和发展群体利益。礼法贵义贱利观，长期统治着大多数中国人的价值观，使中国人有很强的群体观念、国家观念。这样，礼法成为一种内向凝聚力，将贵义贱利的个体聚集在"公义"之下。《大学》所说的"财聚则民散，财散则民聚"，道出了其中的奥秘。

"中庸"、"中和"，是礼法的一项原则。这项原则把中国人的思想意识和个性心理，都规范于一个统一的和谐秩序之中，使人没有个体的表现和追求，大家在一个和谐的统一体中相安无事。任何人想要打乱这个和谐的统一体都是背礼违法的社会行为，都将受到礼的指责和法的制裁。在长期的熏陶中，礼法所提倡的中庸、中和思想形成了一种维护民族安定统一的内聚力，对中华民族不断克服危机，成为大一统局面，起过积极的作用。中国历史上曾出现过无数次的分裂和动乱，但是，这些分裂和动乱都不得人心，最后总是在人民的支持下克服危机，建立新的安定统一局面。

爱国主义是一个历史的范畴，不同时代的不同阶级有不同的爱国主义。同时，它又是一个超越时代和阶级范围的更大的内容，是维系一个国家和民族向前发展的强大内聚力。在礼法文化的氛

---

① 《荀子·大略》。

围中，中国人的爱国之心可以自然形成。礼法提倡孝、忠，人们由孝祖，推广到忠君、爱国。中国人的爱国心不仅包含着对故乡土地的情感，而且包含着对祖先的崇敬。中国的土地是祖先开创的，记载着祖先的丰功伟绩。守着这块土地，就是对先祖功绩的感戴，就是对先辈遗志的继承。这种爱国之心产生了一种潜在的内聚力，渗透到了中国人的血液里，将生息在中国这块土地上的人凝为一体。

礼法在长期的发展中，凝聚成的风俗习惯、生活方式、民族心理、国民性、思维方式等等，这些构成了中国人民的心理结构和行为风格，都在不同程度上成为一种内向凝聚力，使天子或皇帝统御下的"天下"，凝为一体，成为一个泱泱大国。

（2）粘合剂。

中国人观念中的天下是没有固定界限的，凡是文化力量之所及，都是天下。礼法文化既是一种内聚力，将普天之下凝为一体，又是一种粘合剂，使中国成为统一的多民族的泱泱大国。

礼法文化中亲亲尊尊的原则，是维系血缘宗法关系内部统一的粘合剂。中国上古时代，当一个部族征服另一个部族时，血缘上的差异成为二者融合为统一的社会共同体的障碍，为了解决这一障碍，往往要在血缘上找到一个统一的基础。传说中夏族、商族、周族出于同一祖先黄帝，正是消除统一障碍的反映。进入封建社会以后，郡县制取代按血缘亲疏分封的统治方式，然而，血缘关系仍是一种粘合剂。不少封建统治者都在削弱异姓势力的同时大封同姓王，进行统治，并用联姻方式结成的血缘关系达成统一。甚至，一些异姓、异族入主中原建立政权也不得不宣称自己为黄帝之后。

泱泱大国仅靠礼法所规定的宗法血缘关系来维系是不够的，还必须靠礼法所提倡的礼义去维系。中国自周秦以来，一直是一个多民族的共同体。先秦时期，除华夏族外，还有所谓戎、狄、蛮、夷。秦以后，各族之间不断进行着融合，逐渐形成融汉族与少数

民族为"一体"的泱泱大国。在泱泱大国的形成中，礼义成为突破血缘、种族界限的粘合剂。在礼义观念下，天下的人，不论是谁，只要按礼义行事，都可以融为一体。言行合乎礼义的夷狄少数民族也可进至于侯爵，其杰出人物甚至能为"圣王"。圣王通过礼义德化，包括以有道伐无道的战争来取得天下。历史上，许多通过武力得天下的少数民族君主，入主中原后都强调以礼义治国，建立统一的多民族的泱泱大国。

对于泱泱大国来说，礼法维护的专制集权是最强力的粘合剂。礼云："天无二日，土无二王，国无二君，家无二尊，以一治之也。"①在礼精神下，中国很早就有"溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣"②的法意识。礼法文化的氛围中，中国古代几乎社会各方面都存在严重的专制集权。家族组织中，由父权家长来实行专制。父权家长在家族中是绝对权威，实行经济专制和思想专制。全家族成员的行动、意志齐一于父权家长。政治制度中，由君主实行专制集权。君权或皇权是国家的最高权力，在普天之下实行政治、经济、文化诸方面的专制。《礼记·曲礼下》说："非天子不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨、书同文、行同伦，虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉"，是君主专制集权在立法权方面的反映。秦统一中国后，皇帝具有至高无上的权威，实行统一的专制主义中央集权制度。在专制主义中央集权之下，社会一切都被纳入了政治控制系统。天下所有的人都是皇帝的臣民，都要按礼法行事，绝对服从皇帝的专制统辖。《荀子·致士》说："君者，国之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而乱；自古及今，未有二隆争重而能长久者"，就是把专制集权看成维护国家长久正常运行的重要因素。家庭内每个成员尊隆父权家长，国家中每个臣民尊隆国君，这样，在专制集

① 《礼记·丧服四制》。
② 《诗·小雅·北山》。

权下普天之下凝结为一个整体，使中国成为绵延数千年的泱泱大国。

3. 礼法文化使中国成为守旧之乡

礼法文化在造就中国成为礼义之邦、泱泱大国的同时，也使中国成为守旧之乡。

（1）守旧之道。

孔子说："殷因于夏礼"，"周因于殷礼。"董仲舒更把道德之礼说成是万古不变的教条，称作："道之大原出于天，天不变，道亦不变。"① 朱熹也说："三纲五常，礼之大体，三代相继，皆因之而不能变，"②都认为礼是来自远古的意识形态，一般不容改变。礼要求人们循规蹈矩，不得僭越，其本身具有守旧性。中国长期封建社会里，虽然农民起义多次冲破礼的秩序，就是统治阶级内部也不能信守礼的约束，经常发生越礼的行为，导致礼的崩坏；但是，只要封建社会制度没有改变，礼就会世代相承。

传统的法都是统治者自行制定的。战国时，被称为中国第一部封建法典的《法经》由李悝编制而成后，被魏文侯采用作为魏国的法律。商鞅变法，以《法经》为蓝本，改法为律，是为秦律。汉承秦制，肖何在秦律基础上加上二篇，成为九章之律，被以后两千年来的所有封建朝代视为宗，重复使用。由于中国封建法典不是像希腊、罗马法典那样由平民们一点一滴向统治者手中取得的，因此，它不大限制统治阶级的权力，只是以沿袭为主，具有很强的守旧性。法的这种守旧性与礼法融合的文化模式关系很大。在秦汉以来的两千多年的封建社会中，支配法的是远绍周公制礼的德精神，以及孔子的仁礼观。法用来维护礼这个不易之常道。王莽改制，依据周礼，起居应对均以周公自拟，群臣歌功颂德也以

① 《汉书·董仲舒传》。
② 《论语·为政》注。

周公为比。王安石变法也依周礼，他道必尊先王，言必称孔孟，其变法并未跳出礼制正统。可见，变法中也有不变之礼。另外，在法的执行中，先王遗训也带有法的性质。早在奴隶社会，就有“赋事行刑，必问于遗训”①的说法。封建社会，皇帝为法权渊源。开国皇帝制定的“家法”更被视为祖法，效果高于其他的法典。王安石变法时，文彦博义正词严地对宋神宗说：“祖宗法制俱在，不须更改，以失人心。”②就连明代改革派张居正也曾说：“方今国家要务，惟在遵守祖宗旧制，不必纷纷更改。”③这都表明传统的法也具有很强的守旧性。

礼法的守旧性是与中国古代社会特征相适应的。首先，从我国阶级社会的结构来看，奴隶社会、封建社会始终保留有浓厚的血缘关系。村社的残余、大家族组织等都是其表现。国家政治家庭化、伦理化是其基本特点。在宗法制的传统下，君主兼有天之元子与民之父母双重身份，阶级矛盾相对缓和，统治阶级照老样子可以继续维持统治，被统治阶级照老样子也可以继续生活，于是，守旧是治国的主旨。“汉承秦制”、“萧规曹随”之类成为经常出现的国策。其次，从我国古代社会经济来看，农业始终是社会生产中的主要部门，由于社会生产力不高，其收成的好坏主要靠天，而不是靠人的作为；农产品不以货币计，经济活动年复一年无大变化，因而就形成了墨守成规的生产状况。表现在经济政策上是崇本抑末，鄙弃奇技淫巧。第三，从无数分散的家庭来看，家长是一家之主，家长在家庭中有绝对的权威，而家长的权威又是靠宗法制取得的。依据宗法制，嫡长子从祖辈那里继承世袭特权成为家长。为了维护家长的权威，各家都强调尊祖敬宗，按祖宗成规办事，不得有任何改变。这些特征既是礼法守旧性产生的原

---

① 《国语·周语上》。
② 《续资治通鉴长编》卷221。
③ 《张文忠公全集》奏疏二“谢台见疏”。

因，又是其在社会上的表现。

（2）守旧之士。

礼法的守旧性培养了人们的守旧观念，使很多中国人成为守旧之士。礼法强调人的内在修养，孔子提出“克己”、“复礼”、“归仁”。认为通过自身苦行修炼，使其言行符合周礼，就能达到“天下归仁”的目的。经过历代封建统治者的推行，克己复礼到了程朱理学中就形成了“存天理，灭人欲”的禁欲主义理论。朱熹说：“圣贤千言万语，只是教人明天理、灭人欲。”[1] 这套说教，对人的个性是一种极其残酷的束缚，对其创造力是巨大的窒息。在这种守旧性的修养下，民族心理愈来愈趋向克己、知足、守旧。这虽能培育出敦厚、质朴的优点，但更能养成不思进取、因循苟安的守旧观念。

礼法的守旧性及培育的守旧观念，长期残酷地吞食着中国人的创新意识，使其成为守旧之士。礼法的节奏是一种按部就班的节奏，这种节奏，对中国人的行为起了抑制作用。人们行为处于谨慎状态，生怕越轨，谁也不能、也不想打破礼法节奏，认为只有固守旧礼才心安。《荀子・君道》所说的“君子之于礼，敬而安之”，就是守旧之士的格言。生活中，人们往往以圣贤为榜样，以年龄为智商，以古老为真理，处处因袭守旧。孔子得意门生颜回就是守旧之士的典型“夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趋，亦趋也；夫子辩，亦辩也；夫子驰，亦驰也；夫子言道，回亦言道也。”[2] 在礼法守旧性的束缚下，人们的治学沿着孔子制定的守旧信条：“述而不作，信而好古”。在学术上，学者们以精通经籍为务，以研究统治术为本，一生致力于对一些古书的训诂、诠释和阐述，把毕生精力埋于古籍堆中。社会上重视对精神文明的研究，轻视对物质世界的探索。宋应星的《天工开物》问世后，正

---

① 《朱子语类》卷十二。

② 《庄子・田子方》。

值清初统治者重奉程朱理学为正宗的文化专制主义时代，这部对中国古代农业、手工业作了总结的科学著作遭受冷落。《天工开物》在日本广泛流传，但在其故乡连较好的版本也难觅。

礼法的守旧性及培育的守旧观念，严重影响了人们大胆创新、勇于探索的积极进取精神，人人成为守旧之士，古代中国成为守旧之乡。礼法守旧性是中国封建社会长期停滞不前、闭关自守、不图进取的重要原因，给中华民族带来了无穷的灾难，直至今日，人们还不得不背着因袭守旧的重负，成为阻止中国现代化的无形的路障。

礼法文化，是我国一份别具特色的文化遗产。在加强社会主义物质文明和精神文明的建设中，我们必须以马克思主义为指导，对礼法文化作出正确的认识，吸收其中重教化、讲道德的精华，反对轻法制、守旧礼的恶习，让它在今天的社会主义道德和法制建设中发挥积极作用。

伍●学　　术

我国近代大学者、著名的启蒙思想家梁启超曾经说过："凡文化发展之国，其国民于一时期中，因环境变迁与夫心理之感召，不期而思想之进路，同趋于一方向，于是相与呼应汹涌如潮然。……凡'思'非皆能成'潮'，能成潮者，则其思必有相当价值，而又适合于其时代之要求也。"① 综观我国古代学术思想的发展，从上古直到近代以前，上下几千年，这中间到底产生了多少伟大的学问家、留下了多少千古不朽的学术成果，实在难以尽数。然而，当我们将其与特定的时代精神相联系，则又不难看出那汹涌起伏的学术思潮的发展轨迹。

一、学术思想的萌芽

何谓"学术"？学，学问也；术，方法也。凡系统专门的学问即可称为学术。这当然是从广义上讲的。事实上，人们通常所说的学术，主要是指学术思想，它是人类在认识自然、社会的实践活动中获得的价值性和观念性形态的思维成果。每一个时代的学术思想既是那个时代社会需要和认识水平的结果，同时又以其强大的逻辑必然性成为思想发展史上的一个环节，由是，人类思想的长河才呈现出绚烂多彩，一浪高过一浪的壮丽图景。

---

① 梁启超：《中国近三百年学术史》，第 11 页，北京中国书店 1985 年版。

在我国，学术思想大约萌发于文字滥觞的上古时代。那时，我们的祖先在同险恶的自然环境搏斗的同时，也开始了认识世界的艰难历程。传说中伏羲定人伦、画八卦，黄帝之史仓颉观鸟兽蹄远之迹造书契的故事，大概就是这个历程的最初足迹。之后，历史进入了有文字记载的商周时代，学术便正式发端了。

我国古代学术思想的发生，大致通过了两种不同的途径和方式。一种是由原始宗教活动为代表的、反映了早期人类对于大自然无限惊恐、崇敬心理的非理性的途径；另一条则是由阴阳五行图式为标志、预示了人类开始理智、能动地认识世界的途径。这两条途径虽然有诸多不同，但都以各自的方式在学术发展的长河中留下了痕迹，拉开了我国古代学术思想波澜壮阔发展的序幕。

1. 原始宗教崇拜的缘起和意义

原始宗教起源于人类童年时代。那时，由于人类知识浅陋，对外部世界和自身感到茫然不解，便把许多自然现象奉为神明；为了战胜自然、获得种的繁衍，人们期望用虔诚的祈祷、祭献求得神灵的保护，这样就有了早期的宗教崇拜和与此相伴随的一系列巫觋方术。

在人的意志和命运完全屈从于外部世界的时候，相信并崇拜超自然的神灵必然构成人类认识和实践活动的主要内容，这一现象在中外历史上都能见到。在我国，原始宗教观念发生得很早且相当完备。从形式上看，它往往表现为多神崇拜，其中主要有自然崇拜、灵魂崇拜、祖先崇拜、生殖崇拜、上帝或天崇拜等几种方式。

自然崇拜是原始宗教信仰最初和最基本的形式，它直接起源于人们对自然现象的惊恐和不解。自然界的变化、万物的枯荣兴衰都会被认为是受了某种神秘力量的操纵，从而受到顶礼膜拜。上古典籍中就有大量对于山林川泽、天神地祇等诸多自然之神崇拜的记载，其中“社”（土地神）和“稷”（谷神）与人的生存休戚

相关，在自然崇拜中占着最为重要的地位。

灵魂崇拜源于人类对人生之理的无知。当人们受梦中景像的影响，特别是在梦中看见先人，便以为人的思维、感觉可以脱离肉体而独立活动；人死之后，肉体虽然腐朽，精神依然存在，并且还操纵着生人的命运，这就产生了灵魂不灭和"鬼"的观念。鬼，在甲骨文和金文中均作，其形象如一人形之精灵进入鬼头，故《说文》曰："人所归为鬼，从人，甶象鬼头。"

祖先崇拜也是灵魂崇拜的一种表现方式。最初的祭祖不过是因为"万物本乎天，人本乎祖"[1]，人们通过这种方式寄托对先人的缅怀之情。但是当它与灵魂观念结合之后，祭祖也有了"享鬼神"和求福避祸的意义，这就给灵魂崇拜注入了血亲情感。

生殖崇拜是远古人类基于对种的繁衍的深层担忧而表现出的对制造生命的两性生殖器和性行为的莫大景仰和崇敬。在一些古代神话和文字、文物中，留下了不少生殖崇拜的遗迹。如祖先的"祖"字，其初形为 犹如一人向"且"揖拜；而"且实牡器之象形"，[2] 因而这是对生殖器顶礼膜拜的典型事例。

对上帝或天的崇拜较之其他崇拜时间上为晚。这里的上帝或天已不是某个具体的自然对象，而是主宰万物的全能的神，这样原来的多神就发展为一神（尽管多神并未消失）。一神的出现往往是国家产生以后，至高无上的王权在观念上的反映。我国夏商时期，当奴隶制国家最高代表的国王在法律上取得绝对统治地位的时候，观念上便相应地出现了上帝或天的概念。天不仅能化育万民，而且还赋予天之元子（天子）统治万民的绝对权力，"天将兴之，谁能废之，违天必有大咎。"[3] 至此，神权开始与王权结合。

上述原始宗教崇拜，由对个别自然事物的沉迷进至灵魂祖先

---

① 《礼记·郊特牲》。

② 《甲骨文字研究·释祖妣》，《郭沫若全集》考古编第一卷，科学出版社 1982 年版。

③ 《左传》僖公二十三年。

崇拜，再到至上神崇拜，清晰地展现了人类认识循序渐进的轨迹。如果说对一般自然物的崇拜，更多地表现着先民们在自然面前的被动和恐惧心理的话，那么对人类直系先祖和人类灵魂的崇拜则体现了人对自身意义和价值的朦胧意识；待到进入上帝和天崇拜以后，上帝和天就完全成为了人格神，而且还是特定现实政治生活塑造出来的人格神。不过，到达这一步，即由多神发展到一神的时候，原始宗教所代表的原始意向已开始为一种有目的的社会政治意识所取代，从此，宗教的形式和内容都将发生改变。

原始宗教崇拜尽管是建立在人类对于外部世界和自身的虚幻、歪曲的认识之上的，还不能算作真正的学术思想，但它毕竟是存在的反映，是人类在童年时期完成的带有原始思维特征的认识成果。从这个意义上讲，它实际已迈开了人类认识道路上的第一步，成为学术思想产生、发展的契机和重要环节。比如自然崇拜，始终在我国几千年以自然经济为基础的农耕社会里保持着巨大影响；汉以后，这种早期人类对于自然世界的朴素情感，还被发展成一种“天人合一”的哲学理论，成为我国传统文化中处理人与自然关系的基本准则。生殖崇拜和祖先崇拜，也因为我国宗法农业社会的源远流长而获得了深厚的土壤，从而培育出注重血亲孝道和“家国一体”的儒家政治伦理型文化。至于灵魂和天的观念，不仅依然是思想史和哲学史上的重大课题，而且还直接成为日后一切宗教神秘主义所由产生的理论前提。

2. 阴阳五行图式的学术价值

当人们在原始宗教信仰的狂热驱使下，用祈祷、祭献、占卜等巫术感通神灵、求福避祸的时候，人类的理性也展开了探究世界奥秘的双翅。与原始宗教崇拜同时或者稍后，一种以世界本身说明世界的理论产生了，这就是阴阳五行图式。

关于“阴阳”观念的发生，学术界有不同看法。有人认为它的最初意义是指日光的背向，向日者为阳，背日者为阴；有人则

从探索其原始意象入手，认为阴阳观念根植于生殖文化，即画一为男根，分而为－－以象女阴……。当然，这些只有留待专家们去考证了。我们这里需要指出的是，当阴阳观念正式作为一对范畴被固定下来的时候，它已不再限于某个具体的事物，而是对来自生活周围许多具体可感的、包含正反两方面意义的自然之物和现象，如天地、昼夜、男女、动静、上下、大小等的概括和总结。因此，它所代表的实际是普遍存在于万事万物之中的两种对立力量或功能。据现有文献记载，最早阐述这种对立思想的是《周易》，而明确提出阴阳概念并用来说明自然现象的是《国语·周语上》："阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。"

"五行"的出现很早。卜辞中已有五方（东南西北中）的观念。到《尚书·洪范》以水火木金土五种元素来解释世界的起源，从而正式提出了五行概念。后来，人们根据五行又配以五味、五声、五色、五脏、五官、五常等等，把宇宙之间凡人所接触到、观察到、体验到的各种事物统统纳入这个五行模式之中。进一步又提出"五行相生相胜"的原理，即木生火、火生土、土生金、金生水、水生木；水胜火、火胜金、金胜木、木胜土、土胜水，于是，宇宙万物的发展、变化也得到了说明。

阴阳、五行本不是一回事。如果说阴阳观念着重指出的是事物之间的矛盾对立，那么五行观念则更多地强调了事物的相互联系。到了战国以后，人们开始把二者结合起来，组成一个包罗万象、实用性很强的认识模式。

阴阳五行观念及其宇宙图式的产生，是中国古代思维发展的一个重大进步。阴阳观念的确立，把纷繁变化的宇宙归结为两种相互对立和消长的物质力量；五行则把大千世界划分为五个基本的种类，这样，混沌无序的世界便呈现出清晰的面貌，神秘的宇宙变得可以认识和把握了。从此，人的意志完全屈从于外在神灵的时代宣告结束，认识在这里进入了一个新的阶段。

首先我们注意到，阴阳五行图式与原始宗教崇拜那种情感的、

虚妄的认识方法不同，是一种理性化的思维成果。也就是说，它不是建立在对于外界神灵无条件的信仰和依赖基础上，而是通过对大量零碎、分散的经验材料进行组织、概括和整理，抽象出一些带有普遍意义的概念、范畴，以此来认识世界；不仅如此，这些说明世界的概念、范畴也都不是神秘、虚幻的东西，而是一些具体可感的、实实在在存在于人们生活和经验之中的自然之物，如"水火者，百姓之所饮食也。金木者，百姓之所兴作也。土者，万物之所资生也，是为人用"。[①] 这种认识方法，与古希腊哲学家赫拉克利特以"火"、德谟克利特用"原子"和"虚空"、毕达哥拉斯用"数"解释世界，处在大致相同的认识阶段。

其次，阴阳五行图式在很大程度上摆脱了原始宗教信仰零散、琐细的思维方式而具有了整体、系统、辩证思维的特点。关于这一点我们只要看一看这个图式的组织方式和建构原则就不难明白。阴阳五行学说之被当作一种宇宙模式，就在于它抛弃了把个别事物作为认识对象的浅层认识方法。它把宇宙间许许多多复杂的事物按照一定的功能、类别组织在一个体系之中，从整体上达到认识世界的目的。这种作法本身实际已透露出某种系统思维的信息。此外，对于这个结构来说，它始终遵循的是"整体大于部分之和"的认识原则，即并不注重系统中个别因素的单独作用，而是把系统中各个部分、各个因素的相互联系、相互制约、相互转化放在首位。这样，这个结构就不再是静止不变的，而是在运动变换中维持着一种平衡。在这里，"阴阳"概念之引入五行结构起了极其重要的作用。因为阴阳使五行结构组织具有了两种内在的动力，推动着五行的相生相克，从而使这个图式充满了辩证法的光彩。中国古代哲学中，整体观念和辩证思维之所以获得高度发展，其原因大概正在这里。

当然，与一切事物在发生的时候不免带有粗陋的痕迹一样，阴

---

① 《尚书大传》。

阳五行图式也深深地打上了原始思维的烙印。如果我们仔细考察即可发现，这个说明世界的宇宙模式仍然是一个杂芜、矛盾的复合体，它本身既包含了理性的因素，也具有非理性的色彩；既启迪了科学的思维，又与宗教神秘主义难脱干系。这一特点使这个体系内部充满了矛盾并且蕴含了向不同方向发展的可能性。

从阴阳五行学说的发生来看，它一开始就与宗教神秘主义有着某种联系。我们在分析了这个学说的内容后，固然可以指出它与原始宗教崇拜的种种区别，但却不能忽略这样一个基本事实，那就是阴阳五行学说并不是在彻底抛弃了原始宗教信仰之后出现的，而恰恰相反，它是以承认外界神灵为其根本动因的，或者说，它实际上正是宗教神秘主义的副产品。《汉书·艺文志》所列数术六种中就有"五行"，它与蓍龟、杂占、形法等相同，其目的也在于考吉凶之象，以探鬼神之意。可见，五行产生的最初动因实与巫术无异。这一点正如占星术和炼金术一样，尽管它们"在天文学和化学的早期发展中起了真正的和高尚的作用"①，但却无法最终割断与宗教的联系。

阴阳五行图式所具有的整体、系统、辩证的思维方式，也在一定程度上成为滋生神秘主义的土壤。这里的原因就在于，这种思维方式固然是认识发展到一定程度的产物，但在认识尚未充分发展的条件下，它又极易滋生弊端。比如，由于上述思维方式，阴阳五行图式过早地确立了一个大而全的认识模式，人们用它去解说、附会一切现象，大到天文地理，小到日常行事无不如此。战国时邹衍提出的"五德终始说"就是一个典型的例子。这种理论认为，王朝的兴替也有如水、火、木、金、土五种物质的相生相克，周而复始、循环变化；每个王朝继位以后，都要顺其所属的五行的德性定出相应的制度，改正朔、易服色。可见，这样做的

---

① 丹皮尔：《科学史－及其与哲学和宗教的关系》，第98页，商务印书馆1975年版。

结果不仅无法解释历史变化复杂深刻的原因，反而只会教人用机械、宿命的观点看待事物，以至陷入牵强附会、庸俗神秘的境地。因而到战国以后，特别是汉代，阴阳五行学说惯于把自然现象与人事活动相比附、相配合的思维特点，导致了“天人感应”理论的产生，从而这种“自然之学”最终沦为谶纬神学的工具。

二、诸子百家争鸣

1. 春秋战国时期的社会变革与“百家争鸣”

我国上古社会在经历了夏、商、西周一千多年的奴隶主贵族政治之后，到春秋战国时出现了重大转折。其时，作为奴隶制经济基础的井田制已经土崩瓦解，土地私有制获得普遍发展；政治上，周天子的至高权威一落千丈，而代表新兴地主阶级利益的各国诸侯、卿大夫则纷纷扩充实力，争夺霸权，历史进入了一个血与火的大动荡时期。

伴随政治、经济的变革，意识形态领域也发生了深刻变化。突出的表现是，奴隶主贵族赖以维系统治的思想基础“天”以及礼乐制度遇到了前所未有的挑战。人们开始对过去神圣的“天”提出怀疑和批评：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”[①]“夫民，神之主也，是以先王先成民而后致力于神”。[②] 这些显然极大地动摇了天的神圣不可侵犯和高踞万物之上的绝对权威。当上帝的神秘光环被揭开之后，人间之神“天子”的威严也危机重重。各地诸侯、卿大夫纷纷僭越周礼，“礼乐征伐自天子出”开始为“礼乐征伐自诸侯出”所取代。原有的一切权威被打倒，原有的一切罗网被冲决，这该是一个多么激越和奋发的时代啊！正是在这种

① 《左传》昭公十八年。

② 《左传》桓公六年。

背景下，一批摆脱了贵族垄断教育的知识人开始对传统的伦理观念、价值准则以及未来社会的样式进行反省和思考，他们各抒己见、辩难陈辞，终于，一个被称作“百家争鸣”的繁荣学术局面出现了。

“百家争鸣”的出现与这个时期学术环境的变化也有着直接的关系。我国上古社会，学术教育一直为上层统治者所垄断。开始是政教不分，巫觋宗祝成了文化事业当然的主持者；后来又官师不分，学术的中心转到了贵族手里，普通民众则因根本无权接受教育而与学术无缘。然而，随着社会生产的发展，生产经验和生产技术的积累，社会上出现了一个专门从事脑力劳动的阶层——“士”。士在殷周社会是统治阶级中最低的一个等级，他们不仅具有文化知识、熟悉古代典籍，而且能文善武；平时讲习礼乐，战时披坚执锐，是一支极为活跃的社会力量。到了春秋战国时期，由于社会变革的需要，士的文化职能进一步突出。各国为了在争霸战争中获胜，都必须励精图治，故而“养士”、“纳贤”之风极为盛行。被誉为“战国四君子”的孟尝君、平原君、信陵君和春申君，门下都有宾客数千人。在魏国变法的李悝、楚国的吴起、秦国的商鞅，也都是所谓“卿客”。在这种自由的学术环境里，许多怀抱理想的士人，或者以著书立说、收授门徒、宣讲学术主张为己任，或者奔走穿梭于诸侯豪门之间，出谋献策、游说天下。一时间“诸子蜂起”，学派林立。这种情况不仅打破了长期以来“学在官府”的局面，促进了学术的普及和繁荣，而且上古以来的文化遗产也得以在新的历史变革的撞击下结出丰硕果实。

2. “诸子之学”及其特点

春秋战国时期的各个学派，人们称之为“诸子百家”。以“诸子”相称，起源于西汉时刘向的《七略·诸子略》。司马谈在《论六家要指》中，将诸子概括为“六家”，《汉书·艺文志》则衍为“九流十家”，即儒、道、阴阳、名、法、墨、纵横、杂、农、小

说等。不过，最重要的应是儒、墨、道、法、阴阳诸家。

儒家的创始人是春秋时期的孔子。他面对当时礼崩乐坏、战争频仍的社会现实，大力呼吁恢复西周的礼乐制度，提出了一套以“礼”为最高目标、以“仁”为核心、以“中庸”为准则的政治伦理学说。这个学说的最大特点就是把政治目标与个人的求知、修身结合起来，使理想化为自觉的实践。战国时的孟子、荀子继承、发展了孔子的学说。孟子把仁学发展成“仁政”，并提出“性善论”作为理论依据；荀子则援法入儒，即“隆礼”又重法，把礼与法共同作为治国施政不可缺少的原则。这样，儒家学说便进一步发展为现实的政治理论。

墨家的创始人墨翟，早年“学儒者之业、受孔子之术”，后来背弃儒学，创立了墨家学派。可见，墨家是儒家的反对派。与儒家推崇礼乐、强调爱有差等不同，墨子主张“兼爱”，认为只有把别人的一切当作自己的一切，才能使盗贼无有、天下大治。为此他主张“非攻”，反对战争；反对战争，面战争起于不足，所以又主张“节用”、“节葬”和“非乐”。此外，墨子还提倡“尚贤”、“尚同”、“天志”、“明鬼”等等，所有这些，都真实地反映了小生产者的情绪和愿望。

道家以老子倡导“道”而得名。道在老子那里是一种超时空、超感觉的绝对存在，它先天地而生，然后演化成万物。道的本性如同“人法地、地法天、天法道”一样，“道法自然”，由是便建立了道家以“自然无为”为宗旨的政治人生哲学。道家的政治理想是，“我无为而民自化，我好静面民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”；人生哲学为“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”[①]。因而，“弃圣绝智”、“小国寡民”成为道家的最高境界，尚虚怀柔、以退为进则构成了道家的基本风格。战国时，庄子把老子的自然无为思想引向虚无主义，从而更加突出了道家消极遁世的品格。

① 均见老子《道德经》。

法家学说是这个时期进步势力的理论旗帜。法家的代表人物都是历史进化论的倡导者。他们认为历史是不断进步的，因此必须用改革来适应变化了的新的时代的要求。对于当时来说，就是要建立“法治”以代替“人治”，因为“人存政举，人亡政息”，而只有“中主守法术”，才有如“拙匠执规矩尺寸，则万不失矣”。①韩非是法家理论的集大成者，他提出光有法令不行，还必须辅以强大的威势和灵活多变的权术，认为只有这样，才能保证法的推动和君主权力的巩固。

阴阳家是以阴阳五行预测人事、政治吉凶变迁的一个学派，其理论代表是战国时期的邹衍和他提出的“五德终始说”。

上述先秦诸子之学尽管在学说的内容、宗旨和风格上各异，但却表现了共同的时代精神。这就是：第一，它以积极有为的学术态度宣告了先秦理性精神的诞生。如前所说，上古学术的最大特点是与原始巫术难解难分，而诸子之学则在很大程度上摆脱了原始巫术传统，重在以人、以社会为中心建构学说体系。这方面尤以荀子的“天论”和《易传》“刚健”“自强”的思想为代表。墨家的“天志”“明鬼”和阴阳家热衷于报道阴阳消息的作法，看似与鬼神接近，其实意义却有所不同。墨子最终以“天”作为其理论的支柱，不过反映了小说者的软弱性格和狭隘的思维方式；而阴阳家也旨在为政治提供借鉴，因此毋宁说是先秦理性精神的又一种表现。第二，由于诸子之学是应春秋战国时期社会变革的需要而出现的，因而都能自觉地以寻求治国平天下的方案为其从事学术活动的目的，具有十分强烈的社会责任感和政治实用性。儒家创始人孜孜不倦的理论探索和“知其不可而为之”的奋斗品格；墨家徒众身体力行、“摩顶放踵以利天下而为之”的舍己救世精神；法家人物“非古师今”的变法功业，都鲜明地指出了这一点。即使道家的消极遁世也是在用极端的方式表达对理想社会的追求。

---

① 《韩非子·用人》。

3. 诸子学说的命运

诸子时代是我国思想史上一个极为重要且耐人寻味的时期。诸子百家的争鸣、呐喊不仅促成了第一个学术高潮的出现，而且诸子从不同角度为即将诞生的统一国家所进行的理论探索，对后世的学术乃至政治、意识形态都发生了深远影响，以至人们普遍认为，先秦诸子之学是中华文明的源头活水。当然，诸子在历史上留下的痕迹和发挥作用的方式并非完全一样，它们有的在当时并不显赫而是后来获得了极大发展；有的虽盛极一时却难逃衰落的厄运；更多的则是逐渐与其他思想融合在一起，彼此难分、水乳交融。诸子之学命运的不同，并不说明其学说的优劣，而是取决于社会对他们的需要程度，取决于历史的选择。

儒家学说在春秋战国时期一直不得志于诸侯。儒家的先祖孔子、孟子都曾周游列国，宣传其学说主张。然而，在当时礼崩乐坏、干戈相见的社会里，儒家所讲的“礼乐仁义”、“上下尊卑”的道理显得那么迂阔不合世用，因此他们到处碰壁，壮志难酬。后来秦统一六国，以法治国，儒家思想更是遭到排斥和围剿，以至演出了“焚书坑儒”的历史悲剧。到了西汉中期，统一的封建专制政权在完成了它的草创，进人巩固时期后，为了在理论上适应这种变化，竟在一夜之间把儒家推到“独尊”地位。从此以后直到近代，儒家学说一直被奉为官方正统的意识形态，孔子也因此被尊为“至圣先师”和“素王”。

与儒学迥然不同，曾经有“显学”之称的墨学，到战国以后竟然销声匿迹成为“绝学”。

道家思想始终是构成中国古代文化的一个重要组成部分。它那“以退为进”、“以柔克刚”的理论由于蕴含了深刻的辩证哲理而受到人们的推崇。在政治上，它常被当作帝王的南面术；尤其在特定的历史条件下，用道家理论从政，往往能收到与民休息、国泰民安的社会效果。然而在更多的时候，道家思想是以一种人生

态度积淀在中国人（尤其是知识分子）的文化心理之中。在这种情形下，它总是与儒家思想结合，互为表里——一个入世，一个出世；一个乐观进取，一个消极退避；从而"达者兼善天下，穷者独善其身"，"进则仕，退则隐"成为古代士人的经典处世哲学。追求"虚静"、"玄远"的道家思想还在魏晋时期广为流行并且成为玄学的主导思想。至于道家末流，东汉以后与民间方术结合演变成道教。

法家学说由于直接为新兴封建专制国家提供了理论依据，很快得到重视和实施。它不仅在战国时成功地实现了变法，而且迅速成为我国历史上第一个统一国家——秦王朝的统治思想。然而，秦朝独任法术以至速亡的历史教训，给后世统治者以警醒和启发，于是从此以后，法家学说再也没有以纯粹的形式出现，而是与儒、道等结合，形成一种以"外儒内法"为特征、更具有生命力的统治理论。

阴阳家学本是上古学术的一支余脉。当历史进入专制王权时代以后，阴阳家便以阴阳五行为工具，自觉地充当了专制王权与"神权"之间的中介，从而使这一古朴的学说越来越多地赋予了政治色彩。到了汉代，董仲舒又将其与儒家学说杂揉在一起，一种以"天人感应"为特色的谶纬经学泛滥开来。东汉中期以后，随着谶纬的衰落，阴阳之学又从经学中游离出来与民间方术合流，而正是在此基础上，道教获得了它赖以建立的思想材料。

以上就是先秦诸子中最重要的几家在日后发展的大致情况。它们之中儒家的长盛不衰和墨学中绝向来引起人们的关注和思考：是什么决定了它们完全不同的发展命运呢？关于这一点，先哲们已有过一些评论。比如孟子曾批评墨子的兼爱"是无父也，无父无君是禽兽也"①；司马迁也说"使天下法若此，则尊卑无别也"。②

① 《孟子·滕文公上》。
② 《史记·太史公自序》。

看来墨子希望在传统的宗法农业社会，建立一种无差等的普遍的爱，只能是脱离现实的天真幻想，无法为社会所接受。而且，墨子还不加区别地反对一切争斗，反对人们除基本生活之外的任何享受，这也违背了社会发展的规律和人类生存的最终目的，因而同样使人难以接受。庄子就尖锐地指出，墨子“其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人忧，使人悲，其行难为也。恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪……其去王也远矣！”[①] 因此，墨学中绝的原因恐怕就在于它有悖社会发展的常理，尤其与中国传统社会的现实和观念相去甚远。

然而与墨家学说不同，儒家强调等级差别，强调君臣、父子、夫妇之义的思想则极易得到传统社会的认同。不仅如此，儒家理论独特的建构方式也具有其他学说无可比拟的优势，那就是，它善于把治理国家、处理人与人、人与社会关系的外在准则诉诸人的血亲情感。比如儒家的尊君思想就是由“在家孝父母”引申开去的，而孝父母又是基于“亲子之爱”，这样，外在的“礼”变成了内在的心理服从。这种方式不啻对于统治者极为有利，就是对于广大劳动者来说也似乎是自然合理的，因而它便能够获得广泛、持久的社会基础，起到维系全民族文化心理的积极有效的作用。

三、西汉儒学独尊

1. 从“焚书坑儒”到“独尊儒术”

春秋战国的割据混战持续了500多年，到了战国后期，统一的趋势越来越明显。崛起于西部边陲的秦国由于商鞅变法的成功，国力强盛，在兼并战争中越战越勇，终于在公元前221年完成了统一六国的伟大事业，建立起我国历史上第一个统一的封建大帝

---

① 《庄子·天下》。

国。随着政治上统一局面的出现，学术也开始由纷争向融合过渡。战国时荀子熔"礼"、"法"于一炉的学说实际已开了诸子融合的先河，到了秦汉之际，《吕氏春秋》和《淮南子》这两部"杂家"著作的问世更是明显地指出了这种趋势。然而，在当时诸子林立的情况下，这种趋势意味着以哪家学说为主实现融合呢？这一点显然是不以人的意志为转移的，它必须既要符合历史发展的需要，又要遵循学术自身的规律。

我们知道，秦是以法兴国的，因此统一后，秦始皇帝便在全国范围内推行法制，对包括儒家学说在内的先秦诸子极尽破坏和摧残。他接受法家人物李斯的建议，下令全国除国家藏书外，凡私人所藏诗书百家语均交官府焚毁；有敢偶语《诗》《书》者弃市，以古非今者灭族，30日不烧者黥为城旦。秦始皇的做法引起了一些儒生方士的不满，他又下令将儒生方士400余人坑之咸阳，造成了历史上著名的"焚书坑儒"事件。焚书坑儒用血与火的手段结束了先秦以来的百家争鸣，打断了诸子融合的自然进程。然而，焚书坑儒的结果并没有达到统一思想的目的，实行严刑峻法的统治也没能维持住长期的统治，15年之后，一个不可一世的大帝国便葬身于农民起义的风暴之中了。

继秦朝之后，西汉王朝统一了中国。汉代统治者吸取前朝的教训，认识到"马上得天下不能马上治天下"，因此，他们在政治上实行"与民休息"的同时，对学术思想采取了因势利导，较为宽容的政策。

西汉建立以前，我国学术文化事业遭到的破坏是十分严重的。秦始皇焚书坑儒对先秦学术的摧残自不必说，接踵而来的便是大规模的农民战争和刘邦、项羽为争夺王权而展开的厮杀，这些又使先秦的文化典籍蒙受了劫难。西汉统治者为了恢复濒临灭绝的文化事业，废除了秦的"挟书令"和"妖言令"，派人四处搜求古书，广开民间献书之路，于是一时间，先秦之学又重新活跃起来。

在西汉初年严峻的政治、经济形势下，清静怀柔的黄老之学

备受统治者青睐。黄老之学产生于战国后期，以推崇道家的清静无为著称；与儒家言必称尧舜一样，它也从远古抬出一个黄帝来与老子合称，名为“黄老”。汉初统治者将黄老思想运用于政治，实行轻徭薄赋、约法省禁、顺应自然的政策，从而形成了著名的“黄老政治”。黄老政治符合了天下渴求安定的共同心愿，因而在它推行的几十年中，社会经济得到了恢复，国力也有所增强。但是与此同时，无为政治的消极后果越来越显露出来：各地割据势力乘机发展力量，准备与中央王朝分庭抗礼；富商大贾屯积居奇，严重威胁了自耕农经济；西北边境上匈奴的掠夺也日甚一日……这一切都表明，黄老思想已不可能对封建大帝国的进一步发展有所作为了。正在这时，年轻的汉武帝继任皇帝位。汉武帝是一位雄才大略的君主，他在汉初几十年发展提供的舞台上，适时地干出了一番惊天动地的事业；而其中在思想意识形态上就是采纳董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，完成了汉代由无为政治向有为政治的转变。

从以上介绍可以看出，儒学独尊地位的确立不是偶然的，而是经历了一个长期曲折的选择过程。秦始皇统一六国后，不顾已经变化了的历史条件，强行定法家为一尊，结果适得其反；汉初实行黄老政治，虽然不失为大乱之后的明智之举，但也只能是权宜之策，不适合作为长久的统治思想；儒家学说则不然，它重视伦理教化，善于调理各种关系，又富有积极进取的精神，显然是巩固大一统封建国家所理想的政治学说。这样，到西汉中期以后，儒家学说也就自然地取得了独尊的地位，从诸子之学一跃成为官学。

当然，应当指出的是，汉代统治者推崇的儒学已不是完全意义上的先秦儒学，而是经过董仲舒改造后的“新儒学”。它的特点是以儒家学说为核心，综合吸收阴阳、道、名、法等各家思想而形成的一个庞大的理论体系。至此也就完成了以儒家思想统一先秦各家的历史过程。

2. 经学的创立及其功能

所谓“经学”，即阐释儒家经典的一门学问。早在先秦时就有人从事儒家典籍的研究，不过那时的儒家典籍只称“六艺”，尚未成为经书。汉武帝罢黜百家、独尊儒术之后，儒学成为官学，儒家的“六艺”遂成为“六经”（《乐经》失传，称“五经”）。公元前136年春，汉武帝下令兴办太学，为五经立博士、置弟子员，开科取士，从此，经学正式产生了。经学既是官方的意识形态，又是学术思想的主流，这使两汉时期除经学外，几无其他学问。

那么，作为官方意识形态的经学是如何发挥服务于政治的职能呢？

我们知道，一个正常的社会是由意识形态结构、政治结构和经济结构三部分组成的，这三部分的协调一致是保证整个社会稳定发展的前提。而尤其是政治结构与意识形态的高度一致具有更为重要的意义，因为只有这样，才能保证对社会的经济结构和全社会实行有力的调节和控制。在汉代政治结构和意识形态的协调一致是由经学的双重职能来完成的。

经学的第一种职能，是它作为官方统一的意识形态在组织国家政权、指导、监督政治以及文化教育方面所起的作用。比如，董仲舒提出的“春秋大一统”原则、“三纲五常”、“三统说”等等，就直接为汉王朝的统治提供了理论依据；经学博士除了用儒家学说教授学生（包括皇帝和太子）之外，还负有议政、制订礼仪、策试、出使等多种职能，其身份显然是“亦学亦官”。在文化教育方面，中央有太学、地方有郡国之学，它们的教授内容都毫无例外地是儒家经典。为了保证经学的统一性和官学权威，汉代统治者经常动用国家权力干预学术。汉武帝之后有过几次重要的经学会议，象宣帝甘露三年的石渠阁会议，宣帝召诸儒讲论五经异同，然后亲自裁决。东汉章帝时，也有过著名的白虎观会议，章帝不仅亲临裁决，还命人根据会议精神编成一部贯通五经大义的《白虎

通义》。其性质如同法典，代表了汉代经学官学化的最高成果。

经学的另一种职能，是它在组织上源源不断地为封建国家的各级政府输送人材。汉武帝独尊儒术，不仅确立了经学的至高地位，同时也为儒生开辟了干禄之途。博士是经学权威，他们享有直接参与国家决策的权利。如果迁官，内迁可以至丞相，外放可以为郡国守相、诸侯王太傅（均为二千石）。博士弟子和各级学校的生员更是一支庞大的官僚后备队伍。据汉代规定，通一经者可补文学掌故的缺，优秀者可为郎中。此外，汉代实行的察举、征辟等选官制度，也无不将通晓经书作为基本要求。这样就吸引了无数读书人在通经致仕的道路上竞相奔忙，甚至不惜为此付出一生的代价。

由此可见，经学实际起到了将政治和意识形态耦合起来的作用。也就是说，国家可以利用通晓经书、遵奉统一信仰并以实现儒家理想政治为己任的儒生来建立官僚机构、来执行管理国家的职能，从而学术思想被自觉地纳入到政治实践之中，这就为封建专制国家的巩固找到了一条绝好的途径。汉代经学所发挥的这种作用，一直为后世统治者所沿用。

3. 今古文经学之争

经学虽为官学，但其传授方法则是以"师法"、"家法"为主。"师法"，指某一经的大师被立为博士后，他的经说就被尊为师法；"家法"，是博士及弟子以师法说经，而各自成家。因而有"师法者溯其源，家法者衍其流"的说法。由于有师法、家法的界线，因此自经学产生后，经学内部的派别之争、门户之争便日甚一日。在经学的各种派别之中，今文经与古文经的争论最为激烈、影响也最大。

所谓"今文经"，是指用汉代通行的隶书书写、记录的儒家经典。秦焚《诗》《书》，古文几乎灭绝，所以汉代流行的经书主要是今文经。然而，由于政府广开献书之路，各方搜求古书，到西

汉后期又出现了一批用秦以前的小篆文字书写的经卷，古文经便产生了。古文经的出现，严重地威胁了今文经的权威性和统治地位，因此自古文经一出现，古文经学与今文经学的矛盾冲突就开始了。双方的矛盾最初只表现在所依据的经典的文字、版本上，后来逐渐发展成包括对经文的诠释、治学方法以及对经书的中心人物孔子的评价等一系列问题上的严重分歧。古文经学者攻击今文经是讹误，今文经学者攻击古文经是伪造，于是形成了两个完全对立的学派。它们的争论不仅贯穿两汉经学史，而且还一直延续到近代，成为一桩剪不断、理还乱的千古学案。

从学术上看，今文经与古文经的区别在于：今文经学认孔子为托古改制的政治家，而古文经则认孔子为述而不作的史学家；今文经以六经乃孔子所作，古文经学者考订六经为古代史料；今文经学以《春秋公羊传》为经典，古文经学家则以《周礼》为主要凭借；今文经学者指古文经是刘歆伪造，古文经学者斥今文经是“秦火之余”，不足为信；今文派认为纬书表达了孔子的微言大义，古文派则认为纬书全属虚妄。但一般来说，今文经学家释经好附会阴阳灾异，重在阐发义理，比较合乎统治者需要，而古文经学家治学态度严谨，重在训诂，因此对古代文献的整理贡献尤大。

不过，今古文之争不仅仅代表了学术的分歧，而是被赋予了极为浓厚的政治色彩。当初汉武帝独尊儒术，所立之经学博士均为今文经学家，从而奠定了今文经在两汉的正统地位。古文经后出，它曾为争立官学进行了艰苦的奋斗。西汉末年，刘歆的努力因今文博士的阻挠而告失败。及至王莽专权后，因要以古文经《周礼》为依据托古改制，完成代汉自立，因而大力提倡古文经，立了五个古文博士与今文对抗。王莽失败后，古文经的境遇变得艰难起来，终于到东汉光武帝时，下令废除古文，重新提倡今文经。可见，整个汉代朝廷所推崇的经学主要是今文经，古文经一直遭到排斥。因此，所谓今古文之争实际是官私学之争，是政治权力之争；在它们的背后，隐藏着各种政治势力的纷争角逐和实

力的消长。这种情况即使在以后的历史时期也不断出现。

4. 经学的衰落及对后世的影响

汉武帝独尊儒术，为经学立博士、置弟子员、设科射策、劝以官禄，使经学获得了极大发展。从西汉中期到东汉中期的二百余年，是经学的全盛时代。在这个时期里，太学兴盛、仕途畅通，各种解经著述多不胜数，以至于"一经说至百余万言，大师众至千余人"。① 然而这种情况到东汉中期以后发生了明显变化。据《后汉书·儒林传》载："自安帝览政，薄于艺文，博士倚席不讲，朋徒相视怠散，学舍颓敝，鞠为园蔬，牧儿荛竖，至于薪刈其下。"经学何以会如此迅速地衰落呢？这里的原因主要来自两方面。从经学自身来讲，与它作为官学这一点是分不开的。当经学地位被确立之后，即被统治者抬到了无以复加的地步。经学官学化这一事实，实际已扼杀了其内部发展的活力。从立经学的本意来说，原是为了"经世致用"，然而经学官学化和法典化却逐渐使它变成了僵死的教条。"以《春秋》决狱，以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《三百五篇》当谏书"即是当时普遍出现的荒唐现象。尤其是当经学与利禄联姻之后，学人们为了在几本经书中讨饭吃、讨官做，争相标新立异，便辞巧说，以至"说五字之文，至于二、三万言"，②"学者罢老且不能究其一艺"③。经学发展到这个地步，已成为繁琐、空洞的章句之学。

经学的谶纬化也是经学衰落的重要原因。我们已经知道，汉代崇尚的经学是由董仲舒改造的"新儒学"发展而来的，这是一个以阴阳五行学说表达儒家伦常政治、充满神秘主义色彩的理论体系。这一点决定了它在日后的发展中逐渐演变成一种极其粗俗、

① 《汉书·儒林传》。
② 《汉书·艺文志》。
③ 《汉书·楚元王传》。

荒谬、以制造宗教预言为能事的谶纬之学，从而使经学从神圣的殿堂跌落为方术。

如前所说，经学的活力就在于它为大一统政治的巩固提供了有效的手段。然而当经学日益变成章句之学和庸俗的谶纬之后，其职能便大大削弱了。光武、章帝就因不满经学的烦琐多次命人"省减五经章句"；曾使王莽、刘秀荣登皇帝宝座的谶纬，及至后来也变成了篡权、谋反的工具，这表明一切都走到了专制王权期望的反面。因此，到东汉中期以后，皇权对经学和儒生的依赖开始松懈，加上外戚、宦官专权，大封党羽、排挤士人，进一步拆散了儒生与官僚政治的联盟。到东汉末年，随着军阀混战局面的出现，天下大乱，学者流离，经籍散落，经学发展的政治环境和学术环境遭到了彻底的破坏。

当然，我们所说的经学的衰落，主要是指作为官学的今文经的衰落，至于学术性的经学，在东汉不是衰落了，而是发展到了一个成熟的阶段。经过几百年的积累，尤其是当今文经衰落之后，古文经得以打破师法、家法的限制，所以到东汉后期，出现了一批象许慎、马融、郑玄这样的经学大师。他们博采众长、遍注群经，集经学之大成，终于完成了对两汉经学的历史总结。

两汉经学既已衰落，而且随着历史的发展、新的学术思想的传入和融会，它也不可能再以原生形态复苏。但是，汉代所确立的独尊儒术的传统和经学的基本精神、治学方法却一直延续下去，对后世影响极大。在以后各个时期出现的占主导地位的理论形态，如魏晋玄学、宋明理学、清代朴学等，都是儒学在新的历史条件下的变种。这一点正如冯友兰所说，"以后学术思想所酿之酒，无论新旧，皆装于经学之旧瓶。"①

儒家经典后来得到不断完善。汉初仅有《五经》之名，东汉以后增加《论语》、《孝经》，合为《七经》；隋代以"三礼"（《周

---

① 冯友兰《中国哲学史》下册，第492页，中华书局1961年版。

礼》、《仪礼》、《礼记》)、"三传"(《春秋》左氏、公羊、谷梁传)连同《易》、《书》、《诗》称《九经》；唐代又在隋九经之上加《论语》、《孝经》、《尔雅》发展为《十二经》；宋代朱熹极力推崇《孟子》，将其列入经书，遂最终形成《十三经》。据清代学者统计，十三经正文约635000字，若加上注、疏，卷数则更加庞大。在中国古典文献的四部分类中，经部无疑占着最为重要的地位。唐宋以后，儒家的"四书"(《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》)"五经"还由国家颁行天下，成为各类学校法定的教科书和科举考试的唯一依据。

儒家思想和经学的源远流长，使我国的文化得以延续，形成一种深厚、博大、一以贯之的文化传统，这是我们今天无不为之自豪的一笔丰富的文化遗产。但是另一方面，我们也不能不看到，经学传统的延续不断也带来了许多消极的后果。比如在经学的神圣教条被确立之后，人们除了围绕儒家的君臣、父子、夫妇之义和天人、道器、本末、义利之辨进行解释、论证之外，几乎提不出新的东西。这大概就是我国古代的学术思想在几千年中没有大的突破和变化的主要原因。而且，经学"述而不作、信而好古"的学风和经学治学所使用的训诂、注释的方法，也极大地阻碍了人们创造力的发挥。所有这些都是需要我们用批判继承的态度加以鉴别和取舍的。

四、玄、释、道合说

东汉末年，以"董卓之乱"为标志，历史进入了大分裂、大动荡的魏晋南北朝时期。这一时期在学术上主要是以虚无主义和宗教神秘主义为其代表的；或者说，虚无主义和宗教神秘主义构成了这一时期学术思想的主流。前者的理论形态是玄学，后者则表现为佛教和道教。对于汉魏六朝的学术，历史上贬者甚众，或指责为不遵礼法的异端邪说，或把它当作士族阶级腐朽、没落的

精神产品，总之，认为这是中国学术思想史上的低潮时期，不足为论。这种倾向近年来有根本改变。不少学者指出，魏晋是中国历史上继先秦百家争鸣之后又一个思想解放和学术繁荣的时期，它的意义就在于，从理论上、观念上，乃至行为方式上一改两汉经学陈腐、僵化、唯我独尊的学术风气，形成了多种思想、多种流派；外来文化与本土文化争奇斗艳 交相辉映的学术氛围，从而展现出新的时代风貌。

1. 汉魏之际的学术变迁与玄学的产生

如前所说，自儒学独尊以后，经学逐渐形成为一个封闭的体系。形式上，经学的官学化使学术成为政治的附庸和工具；内容上，被称作经书的只有儒家的五、六种著作，而且每一种又必须以钦定或博士的传授为依据，此外还有师法、家法的限制。这种情况不仅使经学自身的发展受到阻碍，也严重影响了整个学术的进步。然而，学术的发展有其自身的规律，它终究要冲破已有的桎梏为自己开辟道路。还在两汉之际经学大盛的时候，学术界就兴起了一股以反对经学弊端、尤其是反对谶纬经学为内容的"异端"思潮。后来随着经学的衰落，这一思潮获得更大发展，它的共同倾向就是不满经学的庸俗荒诞，在治学中不受师法、家法的限制，遍注群经，并且把注意力转向儒家经典之外，致力于学术的融会贯通。这种学风到魏晋时带来了深刻的变化。曹魏正始年间，何晏、王弼在注《庄子》、《周易》、《论语》时，一反两汉经学繁琐、僵硬的学风，摈弃阴阳灾异之说，以老释经注重理论分析和抽象思辨，建立起一个新的理论体系——玄学。"玄"者，玄远、虚奥之谓也。玄学家们祖述老庄，以《老子》、《庄子》、《周易》为"三玄"，儒家的六经之中，除《易》外尽皆束之高阁；继而，阮籍、嵇康还从政治思想、社会观念以及人格理想上，全面地以庄排儒，自此，儒家独尊的格局被最后冲破，经学时代结束。

玄学之所以崇尚老庄，或者说在儒学消沉之后，取而代之的

是以老庄思想为核心的学说，这里既有学术、政治的原因，也与这个时期的社会现实密不可分。

在两汉独尊儒术的几百年里，道家思想尽管遭到官方的排黜，但却始终未有绝迹。西汉中期汉武帝独尊儒术的同时，就出现了带有浓厚道家思想色彩的著作《淮南子》。西汉末年，伴随社会危机的日益加深，又产生了严遵的《道德指归》。之后，从东汉初年王充“合黄老之意”的《论衡》的问世，中经张衡、冯衍，再到东汉末年仲长统“服膺老庄”，清晰可辨地展现出道家思想流传的轨迹。在谶纬经学的泛滥和危害下，一些进步思想家为了有效地同谶纬论战，往往借助老庄思想，尤其是道家“天道自然无为”的理论，这就使道家思想成为两汉“异端”思想家的“批判武器”。因而，当东汉末年经学衰落、政权衰败以后，道家思想获得进一步发展，并且取代儒家思想成为占主导地位的理论形态，也就是十分自然的事情。

汉魏之际颇为盛行的名理学，出入黄老申韩之间，自处虚静、辨名核实，也直接导致了玄学的产生。在东汉末年的社会危机中，出现了大量名实乖离的现象，诸如政治上贪赃枉法、贿赂公行、选举上以私爱为进，经济生活中弃农桑而尚虚饰，都严重地违背了儒家传统的“忠君保民”、“廉洁奉公”的信念和“因名设教”的原则。因而东汉社会批判思潮的思想家们，在批判揭露社会弊端的同时，也“循名责实”地探讨了本末、名实、才性等一系列与现实相关的问题；其时，社会上评鉴时政、臧否人物的“清谈”、“清议”之风也颇为盛行。这些探讨和议论的内容原本都是现实问题，并无多少思辨色彩，但是当它进一步发展下去，便循着“辨名析理”的抽象化方向发展，极得道家玄远、虚胜之道的旨趣，至此，也就进入了玄学的境界。

当然，汉末以来老庄思想盛行还有着深刻的现实原因。东汉末年政治腐败、邪佞当朝，不少士人或遭排挤，或羞与邪恶为伍，于是便退避山林，以老庄自娱。后来天下大乱、生灵涂炭，主张

全真养性的道家思想更是引起广泛共鸣，这便构成了玄学产生的广阔的时代氛围和社会基础。

2. 玄学的历史地位

如所周知，玄学在历史上是备受责难的。还在玄学流行时，裴頠就作《崇有论》，极陈玄学之弊。西晋末年"八王之乱"，西北少数民族入主中原，不少人进而指责玄学"亡国"、"沦教"。直到清代以后，才有人看到玄学在理论思想上的贡献。不过即使这样也终没能够为玄学正名。

其实，只要我们抛开正统儒学的立场，从思想发展的角度重新考察，即会发现，在玄学的消极外表下隐藏着它的独特性格和卓越成就，而正是这些奠定了它在我国思想史上的重要地位。

玄学在思想史上的贡献首先是它在批判传统经学、解放思想上所起的积极作用。

两汉封建专制主义发展的一个重要标志，就是通过经学确立了一整套封建的纲常名教和统治秩序，它既是现实政治的原则，也是统治思想和伦理规范，极大地限制了人们的身心自由。然而，随着东汉后期社会危机的发展和各种关系的错乱，人们开始意识到这种种规范其实并不如统治者所宣称的那样，是绝对和永恒的。于是对它从怀疑到批判就成为汉魏之际普遍的思想倾向。在这一点上，东汉社会批判思潮已开其端绪，到了魏晋年间，"弃经典而尚老庄，蔑礼法而崇放达"①竟成为一时风尚。当时的玄学家们对名教多不以为然。如被称作"竹林七贤"的阮籍、嵇康、阮咸、山涛、向秀、王戎、刘伶等常常纵酒放浪，蔑弃礼法。阮籍还作《大人先生传》，文中把循规蹈矩、惟礼是从的俗儒比作裤裆中的虱子，行不离缝际，动不出裤裆，极尽嘲讽。这种轻视礼法的思想进而发展为非圣无法，出现了鲍敬言的《无君论》，把汉魏年间

① 顾炎武：《日知录》卷13，《正始》。

的批判思潮推至极端。

与名教崩弛、礼法堕坏同时，也开始了人格自觉的过程，进而人的主题成为玄学思潮的一部分。人们不仅从摆脱封建礼法的束缚之后意识到个体存在的价值，更从连绵不断的攻伐杀戮中悟到了生命的可贵，于是便超然物外，借助于老庄哲学开始了对理想人格和人生意义的追求。无论是“竹林七贤”的虚无放浪，还是《列子·杨朱篇》的及时行乐，以及充溢于这一时期文艺作品中对人生遭际的哀叹悲伤，都无不抒发、咏叹着这一深刻的主题。人们尽可以指责它的消极颓废，但在那个时代，又有什么比这种方式对现实的批判更为畅快和淋漓尽致的呢?!这就是魏晋玄学的主旨，这就是那个时代虚无主义思潮的真实意义所在。

当然，我们并不否认玄学家批判的本意仍是为了建设，是为了新的秩序的建立寻找更有力的说明，这是由玄学的双重使命决定的。在表面的放浪和清谈声中，玄学探讨了许多严肃的问题。如关于“名教与自然”的关系，从何晏、王弼的“名教出于自然”到阮籍、嵇康“越名教任自然”，再到向秀、郭象提出“名教即自然”，清晰地展现了理论的演进层次和对名教由怀疑→否定→肯定的全过程。不过到了郭象那里，玄学的批判性已大为减色，玄学的使命也走到了尽头。

玄学在思想史上的贡献还表现在它以非凡的气概，突破了传统思维方式的局限，从一个全新的角度提出了许多新概念、新思想和新方法，这些不仅为封建秩序的重新调适作出了理论贡献，而且也把我国古代的认识思维水平推向了一个新的高度。

我们指出儒学的衰落，并不是说儒家所维护的封建纲常名教已经过时，而是说两汉以来，为纲常名教提供辨护的谶纬经学走到了穷途末路。因此，自汉末以来，不少思想家为重新寻找封建政治的理论依据进行了长期的探索，但是这一努力终因理论准备的不足而受到了限制。比如对于宇宙万物的认识，魏晋以前一直停留在天地万物的起源和变化过程即宇宙生成论的讨论上。不论

正统学说还是“异端”，都有着自己对于宇宙万物起源的看法。“异端”学说为了抽掉谶纬的理论根据，十分强调宇宙发生的自然物质性（如王充的“天道自然无为”，王符的元气“自化”论即是如此）。这种天道自然观固然在廓清神秘主义迷雾上卓有成效，但却无法为封建专制和君主的绝对权力提供新的论证。为封建专制制度寻找最高依据的使命最终是由玄学完成的。玄学不讲天命，也不谈宇宙生成的过程，而是把封建政治抽象为宇宙的本体，反过来又用这个本体论证君主专制的合理性，确立一个“本末、体用”的体系，这样才找到理论出路。

玄学这种独特的运思方法与传统的思维方式有着明显不同。我国从先秦以来的学术普遍存在着注重人伦政治的倾向。对于一种理论的建立，人们关心的不是这个理论本身，而是它的实用性和现实价值。这方面以儒家学说最为典型。儒家学说从根本上说是一种政治伦常文化，它的内容不外君臣、父子、夫妇之义这类现实范畴，而它的全部努力又只在于为这些现有秩序作出规范和说明。这一特点使它极易流为繁琐、庸俗的说教而失去理论的神圣性。玄学则不同，它一开始就撇开了一切现实关系，直接去讨论“理想的社会是怎样”、“圣人的人格应该如何”、“宇宙、社会、人生存在的根据是什么”这样一些带根本性的理论问题（当然，这些只有在思想解放的背景下才会出现）。围绕上述问题，玄学提出了一系列抽象的概念如本末、体用、有无、动静等等；而为了讨论这些抽象的内容，又提出了被称作“言意之辨”的抽象方法。所有这些，极大地丰富了我国哲学思想的宝库，大大提高了哲学的抽象思辨能力。

3. 释、道兴盛的现实原因

这个时期与玄学并行，佛教和道教也日渐兴盛起来。佛教是西汉末年从印度传入我国的。当时只在上层流行，影响不大。但是到了魏晋南北朝时期，社会上居然出现了一个狂热的信佛、佞

佛高潮，上自皇亲国戚、下至普通百姓，无不拜倒在佛门脚下。北朝魏末僧尼多达 200 余万人，寺庙 5 万余座；南朝梁武帝在位时，几乎把佛教抬到国教的地位，他本人三次舍身同泰寺，每次都由大臣们花巨金赎回，成了历史上著名的“菩萨皇帝”。道教是我国土生土长的宗教，它自东汉末年创立后，到魏晋南北朝时期，由于教规、教仪及道藏理论的完成，终于发展成一个相当完备的宗教体系。不论它所宣扬的平等平均的观念，抑或它那恬淡的人生情趣，以及那些驱鬼、治病、健身长寿的方术，都无不具有吸引人的强大魅力。

这个时期佛教、道教的兴盛，有着与玄学大致相同的深刻的社会背景。长期的割据动乱和攻伐征战，使得民不聊生、生灵涂炭，它不仅滋生了以玄学为代表的虚无主义思潮，也为宗教的发生、发展提供了温床。因此毋宁说玄学与宗教都是这个时代的精神产品。大概正是这个原因，使二者在许多情况下都是那样交融在一起，难以割舍。且不说玄学追求的玄远旷达的情趣与佛教的空灵超脱、道教的抱素怀虚有着多么相近，就是许多魏晋名士也都是“亦佛亦道”的人物。鲁迅曾用“吃药”与“吃酒”来表达它们的不同，但实际上玄学中的不少人是既吃酒也吃药的。如玄学的创始人何晏、王弼同时也是道教服药的先驱，嵇康当然就更加典型。

但是，宗教毕竟不同于学术，它可以完全超脱尘俗不计社会责任，也可以任凭情绪的渲泄而拒斥理性的思考。因此与玄学相比，它就更加能够迎合民众、尤其是普通民众的心态，为更大多数的人所接受（这或许是这个时期佛道比玄学获得更广泛、更持久发展的原因）。比如佛教就是以宣扬“四大皆空”和“涅槃成佛”赢得广大信徒的。它关于“生死轮回”、“因果报应”的说教，把人们的目光从现实的痛苦转向不可知的来世，这些看似荒唐可笑的东西竟被当作真理去信奉，这说明了什么？道教则更具魅力。它与佛教把希望寄托在来世不同，而是把它放在现世；佛追求死

（永寂不动），道教追求生（长生不老）；佛主苦行，道教则教人活得快乐舒适，由此便有了服石吃药、吐纳导引以及斋醮符录等一套防身、健身和长生之术，极大地满足了人们对生命的眷恋和对享乐的追求。可见，不论佛教或是道教在给苦难的人们以精神慰籍这一点上，着实有着其他学说不可企及的特殊力量。

当然，佛教和道教的发展还与统治者的扶持分不开。这一时期，阶级民族矛盾交织在一起，错综复杂、社会动荡不安。统治阶级迫切需要一种有效的精神工具来统治、安抚人民，因此这一时期的皇帝几乎都成了宗教的倡导者。这样，佛、道便在下层人民的需要、向往和上层统治者的扶持下得到了迅速发展。

佛道在经过魏晋南北朝的长足发展后，到隋唐时期随着统一局面的重新出现和封建社会政治、经济、文化的全面繁荣，进入了它的全盛期。不过那时的宗教只是文化繁荣的一部分，与魏晋南北朝作为全民信仰和作为思潮的宗教已是大为不同了。

4. 释、道与传统文化

我国古代的学术思想纷繁变化、源远流长。但是从对于中华民族文化心理和实际生活发生作用的程度来说，儒释道三者占有绝对重要的地位。在他们之中，作为传统文化主体的儒家学说所发挥的作用我们已明了，而佛、道又是怎样与传统文化交融在一起，怎样与儒学一起共同塑造传统文化的呢？

佛教本是外来文化，它与中国传统的儒家学说之间存在着明显的区别和矛盾。比如，儒学是一种积极入世的社会政治学说，它讲修身、齐家、治国、平天下，把个人的道德修养与现实社会的政治实践联系起来；而佛教则宣扬人世一切皆苦、一切皆空，追求一种超凡脱俗、永寂不动的虚幻境界。而且佛教的文身剃发、出家不婚、见官人不行跪拜之礼等等，也都完全不合儒家的忠君孝父之道。因此，佛教自传入中国时起，就不断遭到非议和排挤，以至出现了陷佛教于灭顶之灾的“三武灭佛”事件。佛教为了在中

国生存下去，必须对自身的理论和方法进行修改和调整，以适合中国统治者和广大民众的心理习惯。魏晋以后，中印双方的高僧们在翻译介绍佛经的时候，有意识地修正了许多与中国伦理观念不相符合的内容。在修行方式上，也作了较大变通。南朝时创立的禅宗，就是一种典型的中国化的佛教。它的特点是“不著语言，不立文字，直指本心，见性成佛”，这便大大地简化了修行过程和方法。尤其是禅宗的南派，用“顿悟说”代替“渐悟说”，使芸芸众生在此生此世即可得到正果，而且不需要断绝情欲，一了悟便能成佛，从而更加吻合了中国人注重现实和实用的传统习惯。因此南朝以后，南宗极为盛行，成了代替佛教其他各宗繁琐教义的主要流派。

随着佛教的日益中国化，它已与中国的传统文化水乳交融，难分难解了。如果说佛教只有向传统文化靠拢才能在中国生存下去的话，佛教的流传和发展对中国传统文化也产生了深远影响。这个来自另一文明古国的宗教文化，犹如远方飞来的彩凤，为古老的中华文明带来了新的活力。

首先，佛教哲学极大地丰富和充实了儒家文化。正如前所说，儒学极重人伦政治，比较缺乏严整的理论体系和思辨色彩，而佛教则蕴含了极为丰富的哲学思想。比如它对宇宙、人生的洞察，对概念的分析，注意考察事物因果联系和强调主体自觉的思想方法，都具有深刻独到之处。因而当它与中国古典哲学接触之后，便逐渐影响和改变了传统文化的面貌，推动古典哲学发生变革。宋明时期的理学实际就是儒学消沉几百年之后受了佛教的撞击而产生的，尤其是理学中陆王心学，更是直接受了禅宗的影响。因而与传统儒学相比，理学具有明显的理论优势。其次，佛教对道教也影响极大。道教是在我国民间方术的基础上产生的，不论是教义还是方法，都显得比较粗俗。魏晋南北朝时期，在它与佛教的同时流行过程中，道教模仿佛经而作道藏，模仿佛教戒律而定出道教的仪式，从而使道教发展成完备的宗教。此外，佛教长于对宇

宙人生作无边遐思和幻想的气质风格，对我国古典文学，尤其是浪漫主义文学的发展起了明显的推动作用；极富魅力的佛教艺术还在绘画、雕塑、建筑等领域取得了辉煌的成就，为我国传统文化增添了绚丽的光彩。

与佛教来自外域不同，道教是我国的本土宗教。鲁迅曾说"中国的根抵全在道教"①，正是看到了道教在传统文化中占有的举足轻重的地位。道教在传统文化中的地位主要是由两点奠定的：一是它与中国的母体文化有着血肉相联的关系；二是它在与儒释一起塑造中国传统文化中起着兼容互补、相辅相成的作用。

道教直接发源于传统文化的土壤。如果说佛教在中国的传播过程中需要主动、自觉地接近中国故有文化的话，道教则从它诞生起就与传统文化有着割不断的血肉联系。如支撑道教理论的支柱就是产生于先秦的"道"、"气"学说和阴阳五行的宇宙模式，由此衍生出道教对自然、社会、人生的全部看法，衍生出道教的一整套神仙谱系和养生理论；而道教的方法仪式大部分又是从中国原始巫术发展而来的。因此要了解中国传统文化的底蕴就不能不了解道教。

第二个决定道教地位的因素是它本身所具有的特点成为传统文化中一个不可或缺的部分。我们注意到，在中国传统文化结构里，儒家重视道德功业，把人在社会中的价值实现看得高于一切；佛教则由于看透生活中的一切不过苦空二字而主张弃世绝俗，追求个体绝对的精神和心理满足。如果从人的自然本性和社会本性的和谐统一来说，二者都存在偏颇。儒家过份强调了人的社会性，把人的思维和行动控制在一个半自觉半强制的框子里，要求人无条件地服从封建伦理道德、服从社会规范，从而压抑了人的个性和自由。而佛教则要求断绝一切尘念，这也与人作为社会的人的角色性质不相符合。道教则不同，它首先能补儒家之不足。我们

① 《鲁迅全集》卷9第285页，人民文学出版社1958年版。

知道，“儒道互补”即一方面积极入世、混迹官场，一方面又把“见素抱朴”、“少私寡欲”奉为人生理想，是中国古代士人常见的处世方法。这种双重价值标准的形成，不仅因为人们在追求功名利禄的同时，因失败、烦恼、疲惫需要身心避难所，而且官场的明争暗斗、生杀荣辱也使人备感生命的可贵，从而幻想摆脱尘念、追求精神和生命的永恒。这样，老庄的自然无为和道教崇尚性命兼修的思想方法正好构成了儒学的补充。而且，儒学与道教从根本上说都是追求现实价值实现的学说。道教不仅不反对儒家追求功名利禄，而且还为它提供方便和永久享受它的方法途径，如为政治家制造预言符箓，为成功者提供养身长寿之术，至于普通百姓也能从它那里得到所需要的东西——要长生的有炼丹术，要财富的有点金术，要治病的可以请道士驱鬼避邪，好色者也有房中术。可见道教使人满足，使欲望得以渲泄，这对于在封建伦理纲常下匍伏生存的人们来说该有多大的诱惑力！因而它自然构成了儒学的补充。

佛教固然也是以追求个体精神和生命的永恒价值为宗旨的理论，但与它相比，道教更加能够满足人的现实要求和自然本性。佛教把眼光放在不可知的来世，道教则讲求现实；与佛教以生为苦、以死为乐相反，道教以生为乐、以长寿为大乐，以不死成仙为极乐；佛教提倡禁欲苦行，道教则教人活得消遥自在……所有这些都使道教与佛教相比对于贪恋尘世生活的人来说更具吸引力。

除上述文化上的意义外，道教对我国古代自然科学如医药学、化学，尤其是黑色火药的发现也做出过卓越贡献。

上面我们主要从历史必然性的角度考察了佛、道与传统文化的关系和各自的作用。其实作为宗教，它们的消极作用十分明显。它们粗俗、荒谬、消灭人的意志、麻痹人的灵魂，这对于传统文化结构素质的形成无疑施加了不良影响。在中国传统文化中，或者象儒家那样投合时尚，或者象佛、道一样弃世绝俗、追求享乐，这都使传统文化中极其缺乏批评和反思精神，从而为封建专制主

义的长期存在造成了有利的思想条件。

五、理学的建构与危机

1. 儒学的复兴

当玄学的清谈已经过去、宗教的狂热逐渐消退的时候，中国古代学术史在宋明时期出现了新的高潮——理学。理学家们以继承孔孟道统自居，故其学也被称为“道学”或“新儒学”。

理学的产生有着深刻的社会背景。北宋以后，我国封建社会进入了后期发展阶段，其重要标志就是在社会的经济结构中，租佃制和契约关系获得普遍发展，劳动者的人身依附关系相对松弛，个体力量和价值的重要性越来越显露出来，从而使整个社会的阶级关系乃至政治关系发生了变化。面对这种情况，封建统治者为了维护、巩固封建统治秩序，除在政治上加强专制集权和暴力统治之外，迫切需要重申儒家重等级、名分和伦理教化的传统；加上唐末、五代以来，长期的分裂割据和社会动荡，造成了社会伦常的极大破坏，统一的宋王朝建立后迫切需要重建封建纲常和伦理规范，以此维系自身的统治和全民族的团结。正是在这种情形下，儒学重新受到重视，儒学复兴的条件具备了。

儒家学说自东汉末年衰落之后，在魏晋南北朝长达三、四百年的时间里，由于佛、道的盛行曾消沉达于极点。儒学的衰落和佛道的昌盛固然有着社会历史方面的原因，但从学术角度来说，儒学自身也有缺陷。儒学缺乏佛、道那样严整细密的思辨理论体系，尤其是宇宙论和认识论的理论体系，这使它在与佛、道的论战中，常常显得捉襟见肘、力不能支。比如儒学对佛教的诋毁主要是从伦理纲常和夷夏之分立论，没能或很少从理论上批判其赖以建立的基础。汉末时人们就指责佛教“不合孝子之道”，“见人无跪起

之礼，威仪无盘旋之容止"[①]；东晋时也有人指出"沙门之道，委离所生，弃亲即疏，刓剔须发，残其天貌，生废色养，终绝血食。骨肉之亲，等之行路，背理伤情，莫此之甚"[②]。唐代韩愈的《谏佛骨表》也专在排佛："佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不道先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义、父子之情"。然而上述批评由于缺乏理论力度，很难伤佛教之筋骨，所以，尽管来自儒学的攻击从未间断，佛教的发展不仅没有受阻，反而因为儒学的批评获得了不断完善自身和向传统文化靠拢的机会。因此，要压倒佛教、重新树立儒学权威，首先必须完成儒学重建的理论工作，这就为理学的建立提出了理论上的要求。

宋代，重建儒学的理论准备已日臻成熟。在佛、道流行的几百年中，佛、道与儒学既有矛盾也有融合。道家和道教的宇宙生成模式，佛教的思辨哲学以及释、老关于个体修炼的思想方法，都为理学的建立提供了理论借鉴。因而，理学力辟释、老，又出入释、老，这使它成为既与释、老相抗衡而又与之保持密切关系的特殊的学说体系。

2. 从王通到朱熹——理学体系的完成

理学的酝酿阶段是从隋末唐初关于"三教合一"的议论开始的。佛、道在经过几百年的流行演变之后，逐渐与传统文化交汇在一起。因此从隋末开始，就不断有人提出"三教合一"的建议。隋末大儒王通（文中子）是较早倡导"三教合一"的人。他虽极力推崇周孔之道，但认为儒学业已衰落，因而必须变通取舍，融合释老才能重新恢复生机，这就是"通其法，天下无弊法；执其方，天下无善教"[③]的道理。唐代，柳宗元、刘禹锡进一步致力于

① 《弘明集》卷1，《理惑论》。
② 《弘明集》卷3，《喻道论》。
③ 《中说·周公篇》。

儒释调和，柳宗元指出："浮屠诚有不可斥者，往往与《易》《论语》合，诚乐之，其于性情奭然，不与孔子道异"①。李翱的《复性书》更是援拂以论证儒家的修身性命之学，从而开了儒学哲理化的先河。

被誉为"北宋五子"的周敦颐、张载、程颢、程颐、邵雍，早年也都与释、老有过接触，并深受其影响。周敦颐曾与禅师过从甚密，他的《太极图说》又直接得宜于道家以图解《易》的治学方法，因而他的学说中处处可见禅家和道家的痕迹；张载"访诸释、老，累年，究极其说"②；程颢更是"出入老释几十年，反求诸六经，而后得之"③；邵雍继承道教《先天图》而作《先天八卦图》和《后天八卦图》，以此阐发其哲学思想。正是经过儒、释、道的长期圆融，到宋代，理学也就孕育成熟了。

周敦颐向被认为是理学的创始人。他以其《太极图说》和《通书》为理学勾勒出一个简单而系统的宇宙图式，即由"无极"而"太极"，太极一动一静产生阴阳万物，万物生生而变化无穷；在人间，圣人据太极立"人极"，人极即为"诚"，它是"五常之本，百行之源"，人只有通过无欲、主静才得以"至诚"、"圣善"。这样便奠定了理学由宇宙论→人性论→认识论→伦理学这种理论逻辑的基础。

作为理学"关学"代表的张载，虽然仍然遵循理学的思辨逻辑，但在具体方法上却另辟蹊径。他提出"气"乃世界的本原，气的聚散变化形成万事万物，从而以"太虚即气"的命题肯定了感性世界的客观存在，给释、道指物质世界为空寂和虚无的世界观以根本否定。在天人关系上，张载则通过区分"天地之性"与"气质之性"，使有限的、感性的气质之性无条件地服从绝对的、永

① 《送僧浩初序》，《柳宗元哲学著作选集》，中华书局1964年。
② 《宋史·张载传》。
③ 《宋元学案》卷13，《明道学案》。

恒的天地之性。

"洛学"二程在张载哲学的基础上，绕过"形而下"之"气"，直接以"形而上"之"道"（理）为世界本体，确立了"理"或"天理"至高无上的地位。然"理"者何物呢？"父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间"，"识得此理，以诚敬存之而已"；"存天理，灭人欲"。[①] 可见，理学发展到二程，基本完成了建构儒家伦理本体哲学的使命。

南宋朱熹是理学的集大成者。他不仅进一步强调了"理"作为世界本体的意义，而且广泛论证了理气、道器、动静、无极太极等一系列理学基本问题，从而建立了一个更为精致、包罗万象的理学体系。他认为"天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也"[②]；"万物皆有此理，理皆同出一源。但所居之位不同，则其理之用不一，如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。"[③] 这里，"理"既是统摄一切、主宰一切的最高本体，又是普遍存在于万事万物之中、为人所能把握的具体的伦理原则。人若穷理，一方面要"格物致知"，另一方面又须"居敬持静"，然后便会"自然觉悟"、"豁然贯通"。这样，理学的最终目的便是通过道德实践和道德修养达到自觉地与"天理"认同。

从以上理学建立的行程和内容可以看出：第一，理学为完成自己的时代课题，在建构理论体系时遵循了这样一种逻辑程序，即首先针对佛、道空无的宇宙论，确立了一个以肯定现实世界的实在性和合理性为目的的自然宇宙观；继而，又从这个感性世界中，尤其是维系、支配这个感性世界的规范、法则和秩序中抽象出一

---

① 参看二程《遗书》卷5、卷2、卷24。

② 《朱文公文集》卷58，《答黄道夫》。

③ 《朱子语类》卷18。

个"理"作为主宰宇宙万物的绝对的、必然的、永恒的存在；并且还通过对理气、道器、体用、动静等关系的说明，在伦理本体和伦理行为之间搭起一座认识论的桥梁，使这个绝对、至高的"理"重新还原到现实世界和人的日常行为之中。这样，理学不仅在政治伦理方面压倒了佛、道，而且在理论建构的气势上也高居佛、道之上。因此，宋代以后，佛、道日渐式微，面理学越来越受到封建统治者的重视，成为我国封建社会后期占统治地位的理论形态。第二，宋代儒学的复兴是在兼容吸收释、道的基础上完成的。传统的儒学体系是一种修齐治平的政治人生哲学，除《易》外，几乎没有专门讨论"天地万物之源"和"道德性命之源"的本体论学说。因此理学建立时，只有以《易》为武器并从释、道那里借用现成的有关宇宙论、认识论和个体修炼的思想材料。如道家及道教关于道生阴阳、阴阳生万物的思想就直接被理学所接受；它们所使用的哲学概念太极、无极、道、气、心、理、阴阳等也成为理学的重要范畴。又如理学"居敬持静"的认识—修养方法与道家"致虚极，守静笃"，佛学讲心性、重修持是多么相近！理学的"豁然贯通"的境界也使人想起佛的"顿悟"。至于佛教禅宗的理论与后来的心学简直如出一辙就更是显而易见的事实。因此，与其说理学是传统儒学的复兴，不如说是包括儒、释、道在内的中国传统文化的全面复兴。

3. "西学东渐"

我国是一个具有悠久文明的古国，在历史上它一直以其发达和光辉灿烂的文化而称羡于世。大概正是这个原因，使它在与外来文化的交往中总是处于居高临下的优越地位。它不仅对于入侵中原的周边少数民族具有强大的同化力量，就是对于来自另一东方文明古国印度的佛教文化也具有极大的包容性。总之，在几千年的历史发展中，中华文化从未遇到过强有力的挑战。这样久而久之，便形成了一种"华夏中心主义"、"尊夏卑夷"的封闭文化

心态。然而，正当中华帝国沾沾自喜于自己古老的文化而裹足不前的时候，西方世界发生了巨大的变化。从16世纪开始，欧洲各国进入了早期资本主义的原始积累阶级，代表新兴资产阶级利益和要求、为人的自由和尊严呐喊的文艺复兴运动从意大利扩展到了整个欧洲。到16世纪下半叶，殖民主义的海外探险取得了一系列成功，通向东方的道路被打开了。随之而来，西方文化也逐渐向东方渗透，古老无敌的中华文化遇到了前所未有的挑战，于是便开始了“西学东渐”的过程。

西学东渐开始于明朝万历年间，前后延续了两个世纪。当时欧洲大陆上已完成宗教改革，原天主教会的一些保守势力为了对抗新教，成立了“耶稣会”，决定向海外扩大天主教的势力，以弥补在欧洲本土的失利。这样，从16世纪末起，耶稣会传教士们便纷纷来到中国，他们在传播基督福音的同时，也带来了一些自然科学和人文科学方面的知识。这些虽远不是西方文化的精髓，可其中的不少东西已使中国的统治者和学人感到新奇和向往。比如，传教士带来的天文历算知识就明显优于中国当时的水平，因而明末清初的历政一直是由传教士汤若望、南怀仁等掌管。他们根据西洋推算法制订了一部较当时的《大统历》精确得多的《时宪历》，整个清代，一直沿用该法。此外，在医学、制器、测绘制图、农田水利等许多领域里，传教士也带来了中国人所没有的知识和技术。而且，中国知识分子还从传教士那里了解到了一些西方社会人文风俗方面的特点，如尊重个人，喜新、竞胜，“敢于亵鬼背亲而不恤”[1]等等，所有这些，都使当时的有识之士乐于接近传教士。故《明史》载：“西人东来者，大都聪明特达之士，其所著书多华人所未道，故一时好异者咸尚之”。[2]

关于“西学东渐”的评价，历来褒贬不一。但无论怎样，“西

① 王夫之：《周易外传》卷5。

② 《明史·外国传》。

学东渐”的意义远比它本身重要得多。尽管传教士的最初目的是要在中国布教，扩大宗教统治的范围，但是他们的所做所为客观上却带来了积极的后果，那就是，使中国人第一次比较系统地接触和了解了西方文化，并且激起了先进的中国人向西方学习的热情和兴趣。当时的中国正处在封建社会的后期，国内各种矛盾都在积聚、发展，一批反映了正在曲折发展中的资本主义萌芽要求的、具有启蒙思想的知识分子如徐光启、李之藻、王徵等人，为富国强国计，潜心学习西方科学技术，成为了近代中国向西方寻求真理的先行者。

因此可以说，明末清初的“西学东渐”虽然不是一次成功的文化交流，耶稣会传教士也并不是理想的文化交流的使者，但它毕竟使古老的中国开始睁开眼来看世界，不可能再置身于世界历史的发展之外，对自身的文化抱残守缺、孤芳自赏。仅就这一点来说，其意义也是十分重大的。

4. 理学的危机和古代社会的终结

产生于中国封建社会后期的理学，以维护腐朽、没落的封建专制为目的，尽管在哲学史的意义上多有建树，但却给社会历史的发展带来了消极后果。南宋以后，理学即得到封建统治者的大力推崇。元朝恢复科举，理学被定为科场程式；到了明清两朝，理学进一步成为官学，经过理学家们整理的“四书”、“五经”和被理学强化了的“三纲五常”，变成了统治者用以压迫人民、钳制人民思想的重要手段。学人们为了获取功名利禄，只好记背儒家教条，兢兢于圣人之说，不敢有丝毫出入和增损，造成了思想的极度僵化。明清两代的统治者还利用理学大兴“文字狱”，对一切进步思想和“反叛”行为实行残酷的迫害；在理学“存天理、灭人欲”的封建礼教下，无数正义的追求被扼杀、无数青春和生命遭到摧残……这一切都使中国历史进入了最黑暗的年代。而且在理学提倡“孔孟道统”的文化背景下，传统文化中一切因循守旧、固

步自封的思想情绪也都沉渣泛起。明朝末年逐渐东来的西方文化曾使中国人第一次意识到了世界的存在和自己的不足，然而保守自大的“华夏中心主义”最终没能让历史走完这次中西交流的过程。清朝雍正皇帝时下令将所有西方传教士驱逐出境，后经乾隆、嘉庆直到道光，闭关锁国竟达百年之久。这期间中国人虽然重新感到了安全，但却进一步拉大了与西方世界的差距，从而种下了中国日后落后挨打历史悲剧的恶果。总之，到明清时期，理学已完全堕落成一切进步思想和一切进步事物的天敌。因此，冲破理学的牢笼，不仅成为学术发展的要求，而且也是整个历史前进的必要前提。当时不论是在理学的内部或外部，反对理学弊端的社会思潮都在孕育发展，有力地冲击着理学顽固的堡垒。

朱熹之后，理学发生了嬗变。其中最突出的表现是“心学”的出现。心学是理学中的一个派别，以南宋陆九渊和明代王守仁为其代表。心学与理学在维护封建纲常名教上并无二致，但是心学与理学以“理”为宇宙本体不同，主张“心”是万物之源，提出了“心即理”、“心外无理”的命题。既然心即理，人们就不必于心外求理，而只须“反求诸心”、“顺乎心之自然”即可以了悟本体，于是“致良知”便代替“格物致知”成为心学的最终目的和根本方法。心学的这一特点与禅宗“直指本心，见性成佛”以及道教的“内丹”说具有共同的学术旨趣，那就是通过对外在权威的否定，极大地突出了个体存在的价值和主体的能动作用；而这些正是以封建社会后期生产关系的新变化为其根据的。因此，从理学到心学的变化，或许在认识论的意义上不足称道（从客观唯心主义到主观唯心主义），但从社会历史的发展来看，却无疑是个进步——它意味着具有近代倾向的自然人性论对封建依附人性论的胜利。至此，理学的堡垒开始从内部瓦解了。

明清之际，中国历史经历着“天崩地解”的大变化。不论是社会结构内部生产关系的巨大变化，还是振聋发聩的西方文化的冲击，抑或明亡的痛苦，都使当时一批有志之士陷入了沉思，继

而奋起对理学和理学代表的封建专制制度进行批判和检讨。他们从不同角度批判旧社会的弊病、为新的时代呐喊，成为我国历史上第一批具有近代意识的启蒙思想家。在他们之中，李贽以一曲个性独立和自由的赞歌，有力地震撼了压抑个体人格、藐视个人自主意识的程朱理学，反映了资本主义萌芽的发展要求和市民阶级的心声；方以智表现了对西方科学技术的极大关注，大力提倡"质测（实验科学）"之学；以顾炎武为代表，力反理学的空疏僵化，提倡"经世致用"的学风，主张把六经之旨与当世之务结合起来，表现了空前的求实进取的精神风貌；黄宗羲是当时向封建专制制度发起进攻的最勇猛的战士，他不仅对支配中国两千多年的君主专制进行了无情批判，还揭露了它所产生的根源，第一次撕破了天经地义的"君为臣纲"的谎言，象一声晴空霹雳，惊醒了人们几千年的沉睡；王夫之更是对理学进行了全面的批判和总结，他纠正了理学在理气、道器、心物、有无等一系列问题上的唯心主义错误，以"天地之间无不是气"的命题，彻底否定了理学赖以建立的基础，把我国古代的唯物主义哲学发展到了最高水平。

上述启蒙思想家对封建专制制度和理学的批判，尽管还没有最终跨出中世纪的门槛，其规模和影响也无法与欧洲文艺复兴运动相媲美，但是他们却以自己勇敢的理论和实践，宣告了封建专制制度以及它的理论形态——宋明理学的终结，为我国的学术思想从古代向近代的过渡开辟了现实的道路。当 19 世纪中叶，西方殖民主义者用大炮轰开中国国门的时候，以龚自珍、魏源为代表，大力呼吁"更法"、"图强"、"师夷长技以制夷"，从而正式揭开了中国近代思想史悲壮起伏的历史篇章。

陆●教　育

中国具有悠久的历史和灿烂的文化。在千姿百态的文化圈中，教育是其中重要的一环。没有中国教育传统的继承和发展，就没有中国传统文化的再生与创造。在中国历史发展的长河中，社会的文化传统与教育总是大体保持着相互适应、相辅相成的耦合状态。一方面，一定时期社会特有的文化传统，包括人们的政治思想、伦理观念、价值取向、风俗习惯、思维方式等弥漫于整个社会中，渗透在人们生活的各个方面，因面，它必然地强烈制约着人们对子女的养育方式和教育内容；另一方面，这种特定的教育方式、内容与目的等，又使传统文化在下一代身上得以再生。这表明，中国传统文化，作为一种沉淀在人们深层心理结构中的思想意识与价值标准，它自然对教育政策、制度、目的、地位、作用、内容以及方式方法有着深刻的影响，从而使教育处处体现着一个社会与民族的价值倾向，使其与民族文化的主要精神保持一致；同时，由于传统文化的特定内涵，需要通过教育来代代相传，因此，传统文化只有依靠教育才能显示出它的活力。教育不仅具有保存、传递和活化传统文化的功能，决定社会文化传统的前途和未来，而且还具有选择、整理和丰富传统文化的功能，优化社会文化传统的内容和结构。弄清楚中国传统教育的结构与特性，不仅对探索我国古代文化、教育发展的特点和规律，总结其历史经验教训有一定的意义，而且对建设我们当代的社会主义精神文明，建立具有中国特色的、符合历史发展规律的教育体系也是十分重要与必要的。

一、教育传统的形成和发展

人类为了生存和发展，就要教化下一代如何劳动和生活，于是产生了教育。传说伏羲氏画八卦记事，又教民结网，从事渔猎，即属此类。从这个意义上说，自从有了人类社会，教育就开始产生了。如果离开了教育，人类特有的劳动意识性、目的性、创造性，人类的智慧和能力，就不能得到继承、培育和开发；社会生产、包括物质生产、精神生产、人类自身的再生产也不能延续和发展。但是，这种简单的教育形式，不是一种有计划、有组织地进行传授知识的专门活动过程，而只是人类社会初期传授生产经验和社会生活经验需要的自发结果。因此，教育还没有分化出来成为专门的事业，学校也远未出现，自然，当时的教育也根本谈不上形成相对稳定的传统。

所谓教育传统，它是泛指自中国古代以来，历代教育家的教育思想和主张及其教育实践在我国教育的长期发展与变化的过程中形成的独具特色的基本教育方式、观念与教育体系，以及它在中国传统文化中的地位、作用和影响。它包括世代相沿成习的教育思想、理论、主张、政策、制度、方法、模式、目的、内容、作用与教学原则、治学态度以及如何处理师生关系等各种与教育有关的因素。从中国教育史的发展过程来看，夏、商、西周三代是教育传统产生的雏型时期，春秋战国是其奠基时期，秦汉王朝是其形成、定型时期，魏晋六朝是其发展、变化时期，隋唐二代是其进一步发展与巩固的时期，至两宋，教育传统达到了前所未有的完善、成熟的高度发展的新阶段。此后，教育传统则开始日趋走向了封闭与僵化的时期，直至西方教育理论与制度的传入，在清末建立起新式学校，才逐步过渡到采用近现代教育制度、开始进入对教育传统进行反思与改革的时期。

在教育传统形成与发展的过程中，我国传统教育体系形成了

具有学校教育、社会教育、家庭教育三者并重的立体教育网络。其中，学校教育是传统教育的主体与中心。在我国历史上，学校教育主要有官学制度、私学制度和书院制度。按其性质可分为官学与私学两大类。而官学中又分为中央官学和地方官学两大层次。私学则包括家传和师授两种教育形式。书院则是学校教育制度中特有的一种教育组织形式，它在宋明时多属于私学性质，是官学的对立物；至清时则衍变成为官学的补充，具有明显的官学性质。清代拥有的二千余所书院的独立性与自主权的完全丧失，表明自元代开始的官学化倾向，至清代达到极点。清代官学制度向私学领域的有效渗透，表明了官学教育自三代形成以来至此发展到前所未有的盛况。同时也反映出教育传统的形成既是一个世代相传的长期过程，又是一个不断发展、变化的动态过程。自古至今的教育传统的进程不仅具有继承性与稳定性的结构，而且包含有时代互补性与混合性的内容。

教育，虽在人类社会早期就已出现，但直到夏、商，还未形成基本稳定的教育传统。尽管夏代已经建立起了国家政权，但它毕竟是从原始的野蛮社会走向文明社会的初期，因此，它特别是在文化教育方面并未摆脱人类社会幼年时代的那种蒙昧状态。表现在教育上，当时是一种对自然界与人类自身听天由命的“尊命文化”。商初，人们还不甚明白教育、文化的重要，至“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，[1] 才显示出对文化教育的态度有所改变。

西周吸取夏与殷商的统治经验和教训，采取“敬天保民”的方针，推行“尊礼文化”。在教育上实行“官守学业”、“学在官府”的制度。当时，贵族统治者垄断文化教育，在教育领域实行政教合一、官师一体的基本政策，体现出“学即其政，政即其

① 《礼记·表记》。

学"[1] 的鲜明特点。周公制礼作乐、实行德政，重视礼乐教化，提倡兴学设教，从而在一定程度上促进了教育、特别是学校教育的发展，为教育传统的形成创造了初步的条件。

在传说中的夏、商学校的基础上，西周的学校教育有所进步。当时的学校类型可分为"国学"和"乡学"两种。"国学"生源多来自富室贵族子弟，"乡学"则主要招收平民子弟入学受教。西周的国学有依学生入学年龄与程度高低而分设的大学和小学两大类。按规定，学生入学年龄为：太子 8 岁入小学，15 岁入大学，公卿大夫等贵族子弟 13 岁入小学，20 岁入大学。[2] 大学有天子与地方诸侯分别设立的两种。天子设立的大学，分为五学：中间的叫"辟雍"（或"太学"），由于它位置居中，又称"中学"。其意从形状上讲，它是地居四周以水环绕之中的陆地建筑；从内容上讲，它是用于教育，为天子行礼以"教化天下"而作。此外，在水之东南西北四方分设"东序"、"成均"、"西雍"（或名"瞽宗"）、"上庠"四学。有些记载又说，明堂、灵台、辟（璧）雍、太学为西周之四学。而诸侯设立的大学叫"泮（頖）宫"，规模较王制简单，仅有一学而已。同时，地方所设乡学有家（闾）塾、党庠、乡校、州序等多种形式，其学各有分工与组织教学的习惯方式。其教学内容包括德（六德）、行（六行）、艺（六艺）、仪（六仪）四个方面。[3] 其中以"六艺"为核心。传授"六艺"的国学教官，由大乐正总其成以主其事，其下则分设一些官员以分掌其职。西周的基本教育制度与内容，在其后得到了儒家学派的继承和发展，使之

---

① 唐甄：《潜书·有无》。

② 蔡芹香：《中国学制史》第 15 页，世界书局出版 1933 年版。

③ "六德"即西周大司徒教民的六项道德标准："知、仁、圣、义、忠、和。"六行"即当时的六项行为标准：考、友、睦、姻、任、恤。"六艺"即当时的六项教育内容：礼、乐、射、御、书、数。"六仪"即当时关于祭祀、宾客、朝廷、丧纪、军旅、车马的礼仪。均见《周礼·地官》。

成为我国教育传统产生的原始基因。

春秋战国时期，社会处于急剧变革的时代，学派迭起，诸子百家争鸣，私学大兴，养士立教成风。各诸侯国为了政治争霸、统一的需要，先后进行改革，各家学派为其出谋献策，形成了思想内容和学术观点不尽相同的教育、文化主张。教育也随之出现了较大的变化。由"学在官府"变成了"学在四夷"，民间出现了私人讲学授徒的新气象。自孔子首创私学始，儒、墨、道、法、纵横各学派都创立了私学，聚徒解惑、传授知识，向学生兜售观点，质疑问难，一时蔚成风气。相传当时的大教育家孔子有弟子三千，贤人七十，其办学兴教的规模之大，几乎与官学相匹。从官府垄断教育到私人办学兴教，教育从上层贵族开始下移到民间，使更多的人有机会接受教育，这在教育史上是个巨大的进步。孔子在教育实践中倡导的教育主张，施教的内容和方法以及教育思想与经验的总结等，在中国教育史上产生极其巨大而深远的影响。加上与当时其它各种教育理论与实践的交流和碰撞，这一时期的教育即成为我国教育传统整体的基本细胞，是传统教育形成过程中赖以生存的奠基石。

秦朝推行文化专制主义和"以吏为师，以法为教"的教育政策，采取"书同文"、"行同伦"，立博士、设"三老"、限制藏书、禁止私学，而又不设官学的措施、企图以政治法令代替教育、以简单粗暴的行政命令和消极的烧、杀、禁来解决思想与学术上的争论与分歧，因而造成了教育的暂时倒退和逆转。

汉初，为吸取秦朝速亡的教训，对教育政策、制度与内容等也作了一番调整。开始在思想文化、教育方面同样采取"无为而治"的主张。至汉武帝时，在教育、文化有所恢复和发展的基础上，转向推行"独尊儒术"的基本方针；同时兴太学、置贤师，重视各类教育，大力发展官学，以"明人伦"作为教育的总目标，从而使教育的发展达到了较为兴盛的状况。公元前 124 年，首先在长安正式创立规模巨大的太学，由中央政府主办，成为我国最早

的以传授知识、研究学问为主要任务的最高学府。其次，在地方分别设有大、中、小学性质的"郡国学"、"县道邑学"与乡庠、村序等。汉代太学中以五经博士为教官，太学的学生称为"博士弟子"。到东汉时简称为"太学生"一直沿习至清。当时，其年龄一般在18岁以上。其教学内容主要是《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》"五经"。学生选一经学习，以自学为主，教师定期讲经，每年考试一次，东汉后又定"二岁一试制"。修业年限不定，以考试及格为限，成绩优良者，可任用为官。至此，汉代官学成为我国传统官学制度正式确立的标志。不过，汉代初期及其以前的地方官学尚未形成真正的系统，其主要任务只是在于奖进礼乐，推广教化。当时中央官学的管理也比较松散，既缺乏正规的课程设置，又没有长期固定不变的师生。有的学官只是临时性的对一些短期聚集的生徒讲经；或者由学人士子个别地自动到学官处问业。再次，自东汉起，官学中还设立了具有文艺专科性质的"鸿都门学"与专为外戚四姓小侯服务的"四姓小侯学"。同时，汉代的私学相当发达，有许多私人设立的"精舍"、"书馆"和经师聚徒讲学等教育形式，其办学规模和灵活性多超过官学。此外，汉政府还注意到把选拔人才与教育、考试制度结合起来，从而为完善教育制度积累了经验。

魏晋六朝时期，多变的政局与动乱的社会使教育发生了相应的变化。一是"九品中正制"的实施，导致了只重门阀世家，不重德识道艺，对教育的发展带来了不利的影响；但同时，因各地较少限制，当官学时兴时废或名存实亡之际，私学、家学却不断兴盛。官学也改变了单一的经学教育。二是与汉代相比，缺乏完整的教育系统。三是西晋中央设有与太学并驾齐驱的"国子学"，成为后世"国子监"的滥殇。"国子学"同样是士族垄断的贵胄学校，以《周礼》中"国之贵族子弟国子受教于师"而定名。设有国子祭酒，即校长以管理学校，并设博士、助教等教职。四是南朝宋时在京师开设的"儒学馆"、"史学馆"、"文学馆"、"玄学

馆”等四个大学，开辟了中国历史上按专业招生、实行分科教学制度与从事专门性研究的教育新领域。

隋唐两代，确立了重振儒学、重视兴学与社会教化的教育政策，同时提倡儒、佛、道等多家学说；并在推重经学之际，也讲求诗词歌赋，在发展讲授经学的各级官学基础上，创建了医、算、书、律等多种专业学校教育。从而形成了较完备的教育制度。当时自中央到地方不仅有完整的教育体系，而且各级各类学校的师生名额、招生对象以及教育内容等，都有详细的规定。隋唐中央分别设有“五学”与“七学”“二馆”。“七学”即国子监、太学、四门学、广文馆（以上属大学性质）、书学、算学、律学（以上属专科学校性质），由尚书省礼部所属之国子监直接管理。从此，我国掌管教育的专门机构——“国子监”制正式形成并渐趋完善。同时，分属中书省与尚书省下所辖的各种专业学校如医学、天文学、历数学、漏刻学、校书学与书学、算学、律学等的纷纷设立，表明专业教育得到发展并逐步制度化。“二馆”即分别由东宫与门下省领辖的崇文馆与弘文馆，都是大学性质的贵胄学校。当时，属国子监系统所辖的地方各级学校有府学、州学、县学、市学、镇学等。此外，地方也有仿中央专门学校性质所设的医学、崇玄学诸类学校。除官学外，私学教育也有发展，但就总体而论，似前不及汉，后不如宋。不过，庐山国学的创立，却为以后私人读书治学之所发展为聚徒讲学的书院奠定了基础。

隋唐时期，特别是新的选用官吏制度，即科举制的产生与发展，极大地推动了教育，尤其是官学教育的兴盛与繁荣；促进了教育制度与选士制度、考试制度的密切结合，把培养人才与选拔人才有机地联系在一起，既有利于朝廷统一控制用人大权，又调动了各阶层读书做官的积极性，并能把社会最底层的优秀分子吸收到自己的政权中来。科举制实际上是国家统一了全国各类教育的培养目标、教学内容和教学方法，是发展与巩固教育传统的重要体现。它不仅为各类教育的设置、组织管理的制度化，如自汉

兴太学以来的官、私学制度，博士、教授、直讲、助教等的定级定薪制度的规定、学生学习年限、考试、成绩评分、膳宿管理等方面在中国教育史上积累了丰富的经验，而且使先秦以来与教育密切相关的养士制、荐举制与征辟制、九品中正制等选举与取士制度得到了改革、发展与完善。其中，特别是作为教育制度不可分割的一部分的考试制度，在命题、笔试、口试、密封、批阅、评估成绩等方面创造了不少值得我们今天仍可借鉴的方式方法等。

二、传统教育发展的新阶段

由于社会的进化表现在政治经济、文化和科学技术诸方面长足的发展，尤其是唐末以来腐朽士族势力的完全衰落，自北宋开始，中小地主逐渐成为政治上的重要阶层，许多“平民宰相”及其宰相集团，因为他们比较接近人民，因此，在教育上也时常反映出人民的一些要求；同时，由于当时商品经济的发展，一部分已富裕起来的中小商人也希望在教育方面获得相应的权利，并且通过他们的经济实力来影响国家的教育政策及其相应的教育形式与内容；另外，更重要的是在哲学思想领域，理学各流派的形成及其理学家们直接对传统教育的参与和影响，他们对教育目的、教育作用、教育方法与道德修养等问题提出了不少主张，并为这些主张提供了在逻辑、思维上显得更加缜密的哲学理论根据。诸如此类表明：传统教育发展至宋时，其形式和内容皆已进入了创造性发展的新阶段。

在此，需要附带说明的是，或许有人认为，在近现代，理学已成为传统思想的桎梏，理学家已成为保守派的代名词，怎么理学及其理学家们的教育理论与活动实践还促进了教育的发展呢？

从理学形成初期的宋代教育来看，理学学说相对汉魏以来传统经学教育来讲，是富有创造性的；理学大师们的教育方式也是活泼多样、适宜有效的；其教育内容既关心国家兴亡与国计民生

大事，也关心自身学术思想的理论化与系统化。只是到了元末、明、清时期，由于历代统治者对理学的加工、利用，才使宋代原有充满生气的理学教育内容变得日益僵化与暮气沉沉，成为禁锢人们的头脑、抑制人们的创造性思维、阻碍近现代教育科学地全面发展的一个重要的精神制约因素。当然，还需指出，近现代教育的落后并不能完全归罪于理学对传统教育的渗透与影响，平心静气而论，理学众多学派的形成及其形成过程中大量理学家的长期教育实践，为传统教育的创造性发展带来了活力，增益了智慧，补充了营养。

具体来说，宋代传统教育的新发展一方面是以唐代的教育发展为基础，同时，更重要的是采取了一系列鼓励重文兴教、发展传统教育的政策，其具体措施表现在重视科举，提高知识分子的政治、经济地位，注重促进和发展各级官学，打破严格的门阀限制，扩大教育对象的范围，注意推行儒学教化与普及社会伦理道德，并允许、鼓励私人办学兴教，著书立说，这些措施既促进了各种教育的发展与兴盛，又推动了学术思想上的争鸣和教育理论的深化。因此，较之唐代，宋代的教育制度具有三个显著的变化。其一是国子监既为主管教育的行政机关，同时又是国家的最高学府；地方的教育行政，改变了隋唐以前皆委诸各地方长官兼管之制，自神宗时起各路陆续设置学官进行专门管理。其二是宋代的太学，自神宗熙宁四年（公元1071年）始创“三舍法”，即将太学生分为外舍、内舍、上舍三等。凡初入太学的学生为外舍，以后按期于春秋两次考试其业，成绩优异依次按规定升舍，上舍生优异者直接授官。随后又一度将这种三舍选察升补法（或三舍考选法）逐步推广于各级各类学校。即使是当时始创的武学、画学诸科等专业学校也采用此制。至宣和三年（公元1121年），才罢州县学三舍法。但南宋太学、武学等继续实行三舍法并不断完善、严密。其三是兴于五代、盛于两宋的书院制度，把我国私学教育的发展规模与学业水平推向了高峰，其中，尤其是理学大师们的

教育理论与实践，构成了我国自宋代以来传统教育的新特色，促进了传统教育的创造性发展。

宋代私学的发展常盛不衰，特别是南宋书院大兴，当时书院数量之多、规模之大、学业水平之高、组织之严密和制度之完善都是空前的。据统计，宋代共建书院 173 所，其中北宋建 37 所，南宋置有 136 所。[1] 书院在我国传统教育中的地位和作用也充分显示出来，几乎取代了官学而成为主要的教育机构。书院重视读书和提倡讲学之风，朱熹为白鹿洞书院确定的学制、方针与拟订的条规以及他亲自与学生质疑问难的学风，不仅为后世书院依循，而且支配和影响着当时整个社会的风气和以后历代教育的发展。在教育质量、学业水平方面，私学教育，尤其是书院教育，相对较为自由，师生多注重自身的修养与提高，教学内容和方法较为新颖活泼。因为它们起初多独立于朝廷的政治与王法之外，在政治上代表清议，抨击朝政，具有自觉高明于当权集团的治国主张，因此，近乎成为中国历史上在野政治集团的基地，或者说是当权政治集团的反对派的学术基地，春秋战国之际邹鲁的私学是如此，宋代著名的书院更是如此。南宋宁宗时受"庆元党禁"之祸的"伪学逆党"与受其影响的明代以东林书院为基地的东林党就是名噪一时、风闻海内外的以教育、学术为纽带的在野政治集团。当时这种在教育领域出现的新型教育组织，其目的在自由研究学问、讲求身心修养，既是硕学名士从事教育的教学之所，又是不同学派进行研究、会讲、开展争辩的学术研究机构。书院师生以内圣之学为本，但却有强烈的政治意识：他们多不重视或反对科举，既想在政治上有所作为，又不想随波逐流，随时准备投入为朝廷、百姓服务。然而在实际上则崇高的理想与恶浊的现实格格不入，于是多以教育机关或书院为基地，自觉地形成一股在野的清流的舆

---

① 曹松叶：《宋元明清书院概况》，见《中山大学语言历史研究所周刊》第十集，第 111—115 期。

论力量，与当权的既得利益集团相对立，表现出一种拒绝同流合污的态度。当他们对现实政治的关怀和准备积极参与的态度变成一种渺茫的幻想时，他们自然在教育、学术文化的阵地形成一个不与现实力量相妥协的压力团体。因此，历代的硕学鸿儒，如著名的哲学家、思想家、文学家、史学家等多出于私学之门，同时又都是教育大师，这在孔孟已开其端，到了宋明儒时乃形成了一种定势。教育或学术团体也就成为他们在现实政治之外建立起的一个卫护其自身所坚持的理想的壁垒。

元朝统治时期，在教育政策上基本实行宋之“汉法”，确定程朱理学为官方的统治思想，教育和科举考试多以《四书集注》为主要内容和标准答案。这一时期，教育中特别是少数民族的教育事业有进一步的发展，中原地区和北方各少数民族的文化交流得以加强，是“汉法”和宋学北传的一个重要阶段。但同时，元代的教育政策同样带有民族歧视的偏见。当时的学校教育形式主要有国学、地方乡学、书院、社学四个类型。中央国学与地方乡学除多仿宋制而设外，中央蒙古国子学、回回国子学以及诸路医学、诸路蒙古字学、诸路阴阳学等专科学校都带来显著的民族特点；就是当时特别发达的农村社学，也呈现出鲜明的民族界限。

至明，在改革元代教育制度的基础上多承宋制。当时的教育政策以强化专制统治、提高皇权作为其出发点和主要目的。因此，特别重视对教育、文化的控制。其主要措施是使各级学校教育、科举与其它社会教育构成一个受国家严密控制与监视的文教网，实际上是无处不有的思想统治网。在学校制订严厉苛酷的学规，对学生采取杖罚、充军边陲，甚至杀头示众的残酷手段。明政府还四次禁毁书院，多次大兴文字狱，用以压制知识分子，钳制思想，禁锢学术。明代相当重视儿童教育，其实质是为了对儿童从小就进行纲常伦理观念的灌输和训练，但客观上促进了幼儿教育的发展。同时，官办与私立的蒙养学校，各种规格的蒙童教材和适应儿童的各类教法的纷纷出现，丰富了幼儿教育的理论与实践。

明代教育的发展主要表现在教育对象不断扩大，国学中入学资格逐渐放宽，改变了唐宋金元时期明定几品以上的子弟才能入学受教的规定。当时中央的国学包括国子监和宗学两种。其中宗学是皇家学校。地方的府州县学等普通学校和其它专科学校也相当发达。地方普通学校皆称儒学。府、州、县、卫有儒学，各都各司亦有儒学。此外，中央和地方还普遍设立武学、医学等专门学校。同时，还特别重视律学的教育。

清代的教育制度在承袭明政府以儒学控制、统一思想的同时，以特科、编辑大部丛书等手段笼络知识分子，并配以更加残酷的文字狱在教育领域大搞专制主义。学校、科举同样订有严格的条规，生徒与课堂，考生与考场，都是国家严密监视的对象和场所。当时，中央学校除国子监与太学合一外，还设有宗学、旗学、觉罗学、算学馆及俄罗斯学馆等。地方学校除儒学外，还有商学、卫学及土司学等。实际上，清代在地方有较大实际作用的是社学和义学。明、清时期，这类教育形式相当发达。所谓义学，是泛指明清时的地方私学。当时私学又称为私塾，主要分为三大类：一类是由富户专门聘请教师在家里教育子弟，叫做教馆或坐馆；另一类是由教师在自己家里收徒教书，叫做家塾或私塾；再一类是由豪强士绅出资，聘请教师在公共场所开办学堂，收员教授，称做义学或义塾。当时的私学虽不象官学那样由国家直接控制，但它同样成为科举制的预科或附庸。

在中国教育史上，与学校教育并列的社会教育与家庭教育也经过了长期的发展与变化过程，同样形成了具有其鲜明特色的教育传统。其中，最主要的表现是我国历来具有学校教育、社会教育和家庭教育三者并重的优良传统，它们互相协调配合，把教育活动扩展、渗透到社会的各个角落和人类生活的各个领域，在不同时期、不同地域，集中地反映了我国不同历史阶段的政治、经济要求、特别是教育制度的宗旨、内容以及人们希望实现其自我价值的良好愿望。我国历史上的早期教育，其主要形式就是社会

教化和家庭教育。即使是在学校教育兴起以后，他们也得到了历代社会各阶层应有的重视。作为统治者，多深知重教育者昌，轻教育者衰，毁教育者亡的道理，故“南面而治天下，莫不以教化为大务”①，就是一般士民也熟知“人有知学，则有力矣”②“人不学，无以立”的常识和“仕而优则学，学而优则仕”③的立身与立业的辩证关系。社会教育，作为学校教育的外部环境，也是学校教育的继续和扩展，其主要任务是对广大民众进行社会教化。其教育内容主要是灌输、规范伦理道德与礼节习俗，同时传播生产知识、技术和经验，以“劝课农桑”。进行社会教育的方式多种多样，主要有乡约、族规、宗训；表彰忠教、贞节、义烈；祭祀天地鬼神与先祖；政府发布文告训谕以及帝王诏令；民间创作诗歌、故事、戏曲、书画；个人通过冠礼婚丧仪式等活动，使社会中男女老幼随时随地接受教育。家庭教育作为学校教育和社会教育的基础，既是学校教育、社会教育的预备、补充或延续，又深受学校教育、社会教育、尤其是社会存在的影响。我国自古以来就有重视家庭教育的传统，创造了许多宝贵的经验。孟母“三迁”和“断机杼”教儿学的故事，岳母刺字教子“精忠报国”的传说，历史上许多名人受过良好家庭教育的记载，不胜枚举。家庭教育的目的都是要求对儿童、青少年加以教育训导，使其早日成材，同时以满足长辈“望子成龙”的心理。家庭教育的内容以待人接物、为人处世之道为主要成分，也包含有早期学校教育、童蒙教育的成分与治学之方的传授或某些专门技艺的传授，它同学校教育、社会教育的基本目的、内容多是一致的。魏晋南北朝时出现的《颜氏家训》④，可谓是最早的家庭教育的专门著作。唐宋时出现的

---

① 《汉书·董仲舒传》。

② 王充：《论衡·效力》。

③ 《论语·子张》。

④ 颜之推：《颜氏家训》二十篇，为影响最大之家教专著。

《太公家教》[1]与《居家杂仪》、[2]《世范》[3]以及各种"家训"、"家诫"等，都是家庭教育的专门教材或经验总结。所有这些，反映了家庭教育长期受到社会的关注以及它在中国教育史上的重要地位。不过，不论是社会教育、还是家庭教育，都同学校教育一样，它们在教育的传统本质功能上既是活化与弘扬文化的载体，同时又是屈从与服务于政治的婢女和工具。

直到清末，教育的传统制度与内容等因素因为已完全不适应当时社会政治和经济发生急剧变化的要求，故有人提出改革教育，主张兴"西学"，提倡"新教育"，学习西方的科学技术，批判、革新八股取士制度，要求广开言论，选拔兴邦治国的实用人才。从此，一系列新型学校得以创建，新的教育系统、制度、内容、方法等开始确立，科举制度被完全废除。教育在新的社会条件下得到了较快的发展。旧的教育传统不断被打破，新的教育传统逐步形成并继续发展与变化。特别是"五四"运动以后，教育体系、政策与制度、包括教育管理、内容、形式、方法等各方面都进行了显著的变革，教育发展的步伐日益加快，传统教育已开始露出新时代的曙光。

三、传统教育的发展特征

中国历史悠久、辉煌，其文化博大精深，作为活化与弘扬传统文化的载体——教育，其功绩是不可磨灭的。而且，其发展过程与传授方法还体现出传统教育最优秀的特点，即：

---

① 唐无名氏《太公家教》一卷，幼儿家教专著。
② 宋司光光《居家杂仪》一卷，家教经验总结或专著。
③ 宋袁采《世范》三卷，家教专著，多作教材。

1. 阶段性特征

我国教育史重点突出、特色鲜明并具制度化的传统教育，是经过一脉相承的代代相传，在长期的积累、发展与变化的过程中形成并不断进步的。在这个长期的发展过程中，它反映出我国传统教育自身的另一个重要特点，这就是：中国历史上的传统教育从形式到内容是由不固定到逐步固定、由笼统到比较具体，由单一的官学教育发展到官私教育并举，由简单的自发教化活动发展到各种类型的完善的教育系统，由长期的以“礼、乐”经学为主到近现代照顾至较多的方面，由单纯的教育如何“做人”发展到近现代注意探索“人与自然”的关系，并且逐步重视“经世致用”的问题，特别是由传统教育内容的安排到教学规律的认识和学生特点的考虑。自先秦、秦汉、魏晋、隋唐、两宋、明清至近现代，每一历史阶段都有一个比较明显的进步过程，呈现出阶段性的发展特征。

在中国教育史上，传统的教育形式主要是官私教育的竞争与交替兴衰或并行发展。它与相对复杂的教育内容来讲，显得相对简略一些。因此，下面主要从教育内容来分析传统教育的阶段性发展特征。

数千年来，传统的教学内容是“礼、乐、射、御、书、数”“六艺”及后来的“六经”“诗、书、礼、乐、易、春秋”等儒家经典。但儒学教育内容是一个历史的、动态的、涵盖面很广的范畴，具有包容性、延续性、浸透性的特点，因此，传统教育内容的制度化是经历了一个长期的、逐步发展与完善的过程，在各个历史时期，教育传统在内容上的发展表现自然也各不相同。

商、周时期，教育内容从学习关于祭祀、军事、乐舞和文字的知识技能开始，至后来即扩大到“礼、乐”等“六艺”。周代教育内容的发展，主要表现在教学内容范围的初步扩大，传统教育的雏型开始出现。春秋战国时期，由于教育的兴盛与百家争鸣的

出现相得益彰，因而传统教育的进步主要表现在教育形式的双向发展和部分教育内容的深化及其教学方法的改进与积累，重点以“礼、乐”作为修养和应世工具的说教显得较前严密、系统，从而为传统教育奠定了坚实的基础。

秦汉时期，自汉武帝实行思想统一开始，正式立“五经”博士，分专经教授生徒；同时开办太学，以此作为学习、研究儒学的专门场所；并且有些皇帝还时常召集一些硕学鸿儒进行讨论，以表示提倡儒学并藉以统一对于经学的解释。从此，儒学的独尊地位首先在教育上得到确立并表现出来，而且使其初步制度化与法典化。至此，传统教育完全定型，并开始产生广泛而深刻的社会影响。

魏晋南北朝时期，儒学、玄学、佛教与道教相互斗争、相互吸收，渐趋合流，对传统教育尤其是教学内容发生了重要影响，并一度打破了以儒家经书为唯一内容的单调局面，玄学、儒学、史学、文学、甚至律学、医学、元素学等都成为教学内容的一部分。颜之推等人在主张教学内容以儒家经典为主的同时，也提倡不必局限于儒家经书，而应当“涉百家之书”。可见，当时传统教育的发展主要表现为教育内容范围的进一步扩大。

隋唐二代，以儒学经书为主的教育内容又受到突出的重视，除以孔颖达的《五经正义》作为基本教材外，同时把儒家经书扩展为“九经”，并且规定《孝经》、《论语》为公共必读科目。此外，唐政府还提倡学习诗、词、文赋，把律学、算学、书学、医学等也列为教学内容之一，并设立专门学校学习和研究。这一时期，传统教育是以儒学为重点范围的全面发展与巩固的阶段；同时也是以佛道教育等为辅助范围的进一步发展的阶段。

从春秋至汉唐时期，虽然每一大的历史阶段的传统教育在以儒学为主的前提下其侧重点存在差别，但从总体上讲，儒学教育内容当时多是对儒家经典或其注疏的传授；其它德育与智育内容，也多是经验的总结或记述。教育内容、思想与方法，主要是继承

前代的东西，而多缺乏探索与创新。至两宋时期，这种状况始发生了较大的变化，传统教育内容除儒学经典外，多包含有教育家们自己的创新思想与独立见解，特别是更注重把国家的现实与“修、齐、治、平”的理论结合在一起进行延伸性的思维，并且师生之间经常诘辩问难，切磋学问。因而至此，传统教育内容更进一步深化，特别是有较深入的探索和多角度的创新，其突出表现就是改变了以前的儒学理论缺乏其思辩性与哲理性的不足，传统教育在思想深度上达到前所未有的成熟阶段，因而显得更完善，更具有系统性。

自王安石变法开始，宋政府规定以《三经新义》作为学生的基本教科书，同时强调要遍读诸子百家、文、史等各种书籍，并要求广习政事、礼法、天文、人事、武艺等各种本领。当时书院以探讨社会问题与学术为主的教育内容及其方法对宋朝社会与后世产生了巨大的影响。在朱熹集“宋学”之大成之后，书本上的儒学理论，可谓达到了最高境界。

元、明、清各代，统治者都利用朱熹的学说对自己统治有利的部分，并采取相应的政治手段使其完全制度化与法典化，因此，理学大家解释的“十三经”，尤其是其中的“五经”和朱熹的《四书章句集注》成为政府规定的主要教学内容和通用教材。即使是明末清初的思想大家，曾经对“理学”提出了某些批评，但在提倡增加实际知识的同时，仍主张以孔孟儒学的传统教育内容为主。

自近代西式学校开办以来，尽管传统的教育、文化思想仍根深蒂固，但教育内容的安排与课程的设置发生了很大的变化。自古以来，长期以主要传授儒家经典的教育内容开始被各种人文科学和自然科学所代替，复杂的学科被分门别类地划分出来进行系统的教授。同时，相沿成习的教育形式也随之发生了相应的变革。传统教育的发展至此进入了全新的阶段。

2. 优化式特征

传统教育内容是通过一定的教育方式传递给受教育者的。在这个传递和活化教育内容的过程中，我国历史上许多教育大师在长期的教育实践领域、概括和总结自己的宝贵经验，针对教学中所接触到的主要矛盾，逐步形成对教学过程中某些规律的认识，提出了大量的很有价值的教学原则和方法，成为我国传统教育宝库中的重要财富之一。这些具体的、分散的教育经验或方式，经过一代又一代的选择与淘汰、继承和发展，大部分达到了比较成熟的理论水平，成为传播教育内容必不可少的有效原则，从而体现出传统教育的又一个重要特征，即：在活化与传承教育内容的过程中优化出大量的具有科学性、符合教育规律，并有较强的理论概括力的教学原则与教育方式。或者说，我国历史上传承甚久的大量的教学原则与教育方式、方法具有一种明显的优化式特征。这种优化式教育特征的表现，主要是：

（1）在如何教学方面，其中既有关于根据不同教育对象"因材施教"、"循序渐进"等教育方式的经验，又有关于在教学中要求教师自己必须具备"身体力行"、"以身作则"、"闻道在先"、"循循善诱"、"诲人不倦"的师德和掌握、运用"启发式教学"、"举一反三"的方法等。

（2）在如何学习、接受教育方面，其中不仅有指导学生在学习过程中应该遵循的一般方法，如"学而时习"、"温故知新"、"由博返约"、"熟读精思"、"切己体察"、"着紧用力"、"学、思、行三结合"等；而且还有大量的关于学生学习的主观意志、求学态度等方面的方法指导，如"立志躬行"、"持志养气"、"意志锻炼"、"反求诸己"、"自省自克"、"改过迁善"、"见贤思齐"、"虚心涵泳"、"不耻下问"、"三人行，必有我师"、"好学与乐学"、"学而不厌"、"专一有恒"、"三到（耳到、眼到、心到）"、"三上（枕上、厕上、马上）"以及"学、问、思、辩、行"五个步骤等。

（3）在如何处理师生关系方面，对教师和学生都提出了要求遵守的一般原则，如“尊师爱生”、“教学相长”、“亲师乐友”、“师严道尊”、“近师好师”、“相观而善”、“长善救失”等。①

此外，在注重优化教学环境、重视学校、社会、家庭教育三结合的教育方式等方面也留下了许多值得借鉴的经验。所有这些，不论是教育家们经验的总结，还是教育中普遍原则的确立，或者是教育方法的提炼与创新，都是教育大师们对我国传统教育的发展所作出的不可磨灭的贡献。他们为当今教育提供的丰富的思想资料，留下的认识教学规律坎坷的足迹，是现代教育继承发展、进步而不可缺少的一块基石。当然，古代教育家们的教学理论和教学原则、方法等是在一定历史条件下的教学经验的总结，并且还严重地受教育内容的影响与其它因素的制约，因此，它必然地带有一定的历史局限性，留下旧的传统教育的印记，这是不言而喻的。尤其是至近现代，传统教育开始受到前所未有的挑战。

四、传统教育的本质特征

中国的传统教育是一个十分复杂的集合体系，但同时它又自始至终地贯穿了以儒学教育为主的鲜明的特色，充分地体现了我国传统教育文化的核心。具体而论，传统教育从其内容重点、主体结构等所体现出的本质特征来看，主要有以下两个基本方面：

1. 伦理型特征

一般来说，中国的传统教育，包括学校教育、社会教育和家庭教育中的各种道德标准、礼俗规范、思想意识、知识技能以及各种经验、方法等的传授，其涉及面是非常广泛的。不仅在不同

① 上述教育原则与方法类材料主要引自孔子、朱熹等教育大师的有关著作。

历史时期和不同教育家的教学中，具体内容有所不同，而且在同一社会时期的不同地区、不同学校、不同家庭，其教育内容也存在着差别。即使是同一类型的教育，其教学内容的安排和课程的设置也因时因地因人而异，多有差别。但由于教学内容的安排直接反映着教育目的和任务的要求，同时又受着传统教育规律自身的制约，特别是我国的教育还历来直接受制于统治集团确立的教育政策的支配，因此，从教育内容的重点以及所要达到的目的来讲，传统教育概括起来说，主要一直是维护社会秩序的精神支柱和各类观念文化核心的“伦理型”教育。这就是说，不论在长期的教育发展过程中的具体教育内容如何不同，但在教育中灌输的不同内容所包含的重点及其实质与目的多是一致的，是属于“伦理型”的。伦理教育不仅反映在所使用的绝大部分教科书中，充斥于整个教学过程的始终，而且也是社会教育、家庭教育的主要内容，并且贯穿了中国教育史的全部过程。从而对中华民族的传统教育、文化观念、心理结构产生了不可估量的影响，形成了教育儒学化、儒学制度化、制度伦理化的传统教育的总体特色。

由于中国古代社会在政治上都是以宗法等级制为基础，在经济上则是以自然经济为特征的小生产私有制，因此，家庭成为社会的基本细胞，国家实际上是家庭的集合体，从而决定了社会的道德准则和规范都是以家庭为单位来确定和调整个人之间的关系，然后推及他人、群体、国家和社会。家庭的基本结构是父子关系，由此衍变延伸，还有夫妇、兄弟、朋友、长幼、君臣、上下与尊卑贵贱的关系。为了确定和调整诸方面的关系，就需要一系列的道德准则和规范。中国教育史上以伦理为重点教育内容的传统就是在这种错综复杂的历史与社会条件下孕育而成并代代相传的。

西周国学和乡学都重视伦理教育。从周公制“礼”开始，“礼”便成为官学与社会伦理教育中的主要教育内容。后经孔子竭力提倡与传导，“礼”便系统地成为中国伦理教育内容的主要基础。

从广泛的意义上，较全面地规定了当时社会的各种关系的基本准则和规范。孔子认为："不学礼，无以立"[①]，故主张在教育中应"道之以德，齐之以礼"[②]。在他看来，"礼"的基本特征是"仁"，"仁"的基本精神是"爱人"，其根本就是"孝"。由"孝"作为家庭父子关系的基本准则推广到社会各方面，于是仁、孝观念即发展、变化为包括慈、忠、恕、信、敬、爱、义、中庸、和谐、友睦等一系列基本观念在内的伦理规范，从而确定了各种关系中的伦理准则，并且包含了许多诸如温、良、恭、俭、让等个人道德行为和精神面貌方面的标准。孔子不仅提出了重视伦理教育的主张与内容，而且从理论上论证了进行道德感化教育的重要性和必然性。更重要的是他还把这类教育内容和主张贯彻于毕生的教育实践中。其后的孟轲，不仅一脉相承地采用孔子主张的以"文、行、忠、信"等四教（后三教都属于道德教育范围）为教育的重点，以诗、书、礼、乐、易、春秋"六经"作为传播修己治人之道的教材，而且更重要的是提出了"五伦之教"，把"父子有亲，君臣有义，朋友有信，夫妇有别，长幼有序"[③] 等作为教育的核心内容。

由于孔孟之道儒学教育思想的影响，从汉武帝时起，在"独尊儒术"口号的指导与专制政权的威慑作用下，经过董仲舒把儒家的伦理观念加以神学化的解释，以"伦理型"为特征的重点教育内容的制度基本形成。

此后，通过魏晋、隋唐历代教育大师们对儒家伦理学说的发展，特别是宋明理学教育家们对儒学伦理观念的哲理性深化与完善，加上他们在长期的教育实践中同样以伦理道德作为教育的重心，如朱熹认为，教育就是教人做人，教育或学习的目的就是为了使人懂得做人的道理，修己治人，所谓"先王之学，以明人伦

① 《论语·季氏》。
② 《论语·为政》。
③ 《孟子·滕文公上》。

为本"[1]，即指此。因而，朱熹的理论与实践几乎成为后世儒家教育的典范。至此，以"伦理型"为基本特征的教育内容不仅完全成熟，使书本上的儒学道德水平达到了最完美的境界，而且经过历代统治者的提倡、鼓励、支持与强制推行而进一步制度化与法典化了。

这种"伦理型"的传统教育，概括地说，其具体内容主要是为确立相应的人伦关系、道德准则和行为规范而形成的"五大要素"，同时也是儒家伦理学说中倡导的五个基本思想主张，并且又是被统治阶级长期利用来作为伦理教化的"五大法宝"，即：

（1）"三纲五常"

董仲舒继承了先秦儒家重视伦理教育的传统思想，承袭并改造了先秦儒学和墨家的天志、天命思想和人性学说，并且歪曲利用了战国时具有朴素唯物论和辩证法特色的阴阳五行说，利用唯心论与神秘性方式以及形而上学作为其理论基础和方法，建立了以"三纲五常"为基本内容的维护封建宗法等级秩序的伦理型教育体系。这种纲常观念与其天人合一、天人感应、君权神授等理论说教相混合，从而在伦理问题上最终完成了他的神学目的论的论证。结果，世俗的伦理道德便罩上了神圣的灵光圈，更增加了其庄严性和权威性。因此，"三纲五常"也就成为伦理型教育内容中的核心。

所谓"三纲五常"，即"君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲"[2]和"仁、谊（义）、礼、知（智）、信"[3]。"三纲"的含意是指当时社会中君臣、父子、夫妻间的一种尊卑秩序，以及他们之间必须遵守的道德义务和行为规范。"五常"不仅是调整人们之间关系的永恒不变的准则，而且也是统治者推行"王道"的方法和工具。"三

---

① 《近思录》卷12。
② 《春秋繁露·深察名号》。
③ 《汉书·董仲舒传》。

纲五常”融为一体，构成了完整的社会伦理、道德规范体系。尽管其中包含有调整统治阶级内部关系、缓和社会矛盾、维护社会秩序的积极作用，但其本质是为宗法家族制基础上的专制主义统治提供理论根据。对臣民来说，“三纲五常”既是一种外在的强制性的社会规范，又是一种必须认真体验并付诸实践的道德修养。对君主来说，它既是要求臣民尽忠的权力，又是以此实行教化的义务。因此，自董仲舒开始把孔子神圣化，把儒家的学说宗教化，把君主专制制度的理论系统化以后，“三纲五常”不仅贯穿于整个教育过程出现在各种教材上，常挂在师生的口中，而且还被编成通俗读物，以故事和图画形式在社会上广泛流传，使其家喻户晓，并且成为人们处理各种关系恪守不渝的伦理准则或道德教条。

（2）“尊王攘夷”

由于教育内容带有浓厚的伦理型色彩，“尊王攘夷”就自然地成为社会中一种普遍的伦理准则与道德规范。这是因为，在中国历史上，由于家庭观念的延伸，把人际关系与社会关系父子关系化，个人对于国家，则是受“养育之子”；而真正被百姓所供养的统治者则被看作是“父母官”。因此，子孝观念扩展为臣民对国家的象征——君，自然也要“孝”、“忠”。由此引伸，在处理国家、民族关系上，“天朝大国”、“华夷之辨”、“四海之内莫不服王化”、嘲弄与反对“问鼎中原”、道统论、正统观、尊祖制法先王等，自然成为人们必须遵守的伦理准则的一部分。中国传统教育中的这种“尊王攘夷”的伦理观念，不仅成为历史上一切非汉族王朝时期人们一心共同追求“驱除鞑虏”的最高纲领，而且由此衍化出两个普遍流行的价值观念：即对君主的态度既是判别忠臣贤相与奸臣国贼的唯一标准，又是辨别是否具有“民族意识”、“爱国精神”的重要标志和尺度。在这种价值取向的诱导下，一是形成了对君主的愚忠，造成了君主专制产生的教育文化土壤；二是促使形成了盲目排外的文化心理，不正当地把汉族人移居或做官于少数民族政权地区或近现代移居海外，也视为“自弃王化”的叛国行径。因

此，历史上的周公、屈原、苏武、孔明、杨业、岳飞、文天祥、史可法、王夫之等人一直是作为英雄与道德的楷模而被千古传颂。相反，王莽、曹操、司马昭父子、王猛、武则天、朱温、冯道、吴三桂等人则一直是作为典型的奸臣、叛逆而始终被口诛笔伐，耻与为伍。

（3）"中庸和谐"

中庸和谐既是传统教育的一项重要内容，又是"伦理型"教育要求达到的一种道德境界。这一观念实际上也是前两种观念的逻辑结果。"中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣"[①]。中庸之道，主要体现为"中"，早期的"中"的确含有辩证法的意义。但在我国的长期教育实践中，中庸从本质上主要表现为一种伦理规范。它主张的是通过调和折中的办法，使人与群体、社会的关系保持在一种平和稳定、实现最合理的状态；或者说是对统治阶级规定的道德法"度"，保持在一种既不"过"、又非"不及"的最佳境界。在教育内容中反映出的"中庸"伦理特点，在无限扩大与绝对化的伦理价值观的支配下，导致了中国人梦寐以求的价值目标就是达到理想的"和谐"意境，并且决定了人们总是采取所谓"中庸之道"去待人接物，去思考、解决问题。如果有人想去打破这个静态的、和谐的、哪怕即使是僵化的环境去进行革故鼎新，也会无一例外地被认为是违背了伦理原则，是制造社会动乱的罪魁祸首。因此，中国历史上的改革家都受到了过份的挑剔与苛求以及不得"善终"，实源于此。结果，不仅阻碍了教育自身的创新，而且也严重地束缚或窒息着社会的进步。在这种传统的教育观念影响下，"中庸之道"逐渐被人们奉为应事接物或治国安邦的最佳方式，即使是历史上一些有所作为的教育家和君主也是如此。从孔子提倡"中行"，反对"过而不及"，到乾隆宣称"治天下之道，贵

① 《论语·雍也》。

得乎中"[①]，"中庸"差不多成了国人的伦理共设与行为教条。这种"天道忌满，人事忌全"的认识在现实生活中往往又表现为人们满足于现状、乐天知命、安贫知足、不求奋进，但求无过的心理状态；表现在留恋山水自然之美，摒弃人类改造、征服自然的奇功伟业；还表现在力求与世无争、害怕竞争的处世态度上；造成了人们在心理上、精神上、行动上表现出一种平庸、消极的状态。

（4）"重义轻利"

同样由于教育的伦理倾向，又生长出"重义轻利"的教育价值观。在教育过程中，重义轻利既是其基本内容之一，也是儒学思想在评判伦理道德上的重要价值尺度。所谓"德成而上，艺成而下"的观念，就是其集中体现。一般来说，"义"既是客观事物自身所反映的、约定成俗的道德原则和道德规范，又是人自身内心所应有的处理外在事物的伦理观念；而"利"则一方而是合乎"义"的物质利益，另一方面也是超过"义"之范围的"人欲之私"，是不顾义理而只计较对自己有益的物质之利。尽管儒家在教育中也认为合乎"义"的物质之利的合理性，但在以伦理原则为绝对价值尺度的宗法社会内，重义轻利观念的广泛传播和影响，自然造成了人们的物质生活要求受到严重压抑；它反映在教育上，即是崇尚教育的伦理价值，而贬低教育的实用价值。中国古代教育史上绵延不绝的所谓"义利之辨"、教育思想家们所表现出的根深蒂固的崇义贬利、贵义贱利的行为倾向以及现实社会中人的快乐与痛苦完全被一种理想的是非、善恶伦理价值判断所替代的现象，进一步表明了明人伦、辨义利在中国传统教育中所占有的重要位置。孔子主张"义以为上"[②]、孟子讲"舍生而取义"[③]、董仲舒倡导"正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功"[④]，至宋时提出

---

① 《清实录》卷12，乾隆元年二月上。
② 《论语·阳货》。
③ 《孟子·梁惠王上》。
④ 《汉书·董仲舒传》。

"君子未尝不欲利，但专以利为心则有害。惟仁义则不求利而未尝不利也"[1]的观点，直到今天，仍然可见这种教育观念的广泛影响。虽然说这种传统的价值判断不是毫无合理因素，但它夸大了义利观的对立，忽视了人的道德生活一定要建立在一定的物质基础之上，义与利有其统一的方面。历史事实证明："仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱"[2]，物质资料的匮乏正是道德沦丧的重要原因之一，也只有在人的适度的物质需要不断得到新的满足的基础上，个人和整个社会的道德价值水平才可望得到迅速提高，与社会存在的水准保持一致。

(5)"修身、齐家、治国、平天下"

"修、齐、治、平"的理论同样既是中国传统教育的主要内容，也是伦理型教育的最高目的。"古昔圣贤所以教人为学之意，莫非使之讲明义理，以修其身，然后推以及人，"具体地说，"圣贤教人，只是要诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。所谓学者，学此而已"[3]。可见，在中国历史上，传统教育就是要人们认识"修身"的重要性和必要性，然后加以实践；即在修身的基础上去"齐家"、进而"治国"，最终使天下达到统一太平、集中和谐的境界。因此，受其影响，在中国教育史上，不论是教育者还是受教育者，对社会生活都有一种强烈的参与意识。修齐治平是他们思维或自我教育的主要内容，是达到内圣外王的理想境界的途径。通过从小到大、从个体到整体，从主体修养到社会生活的道路，实现兴国救民、匡时济世的抱负。其中，修是齐、治、平的前提和基础。舍弃或忽视这一点，便一事无成。而治、平是修、齐的最终目的与归宿，舍弃或忽视这一点，便是半途而废，前功尽弃，修、齐也就毫无意义。可见，"修、齐、治、平"的理论既是人生自身

---

① 《孟子集注·梁惠王章句上》。

② 《管子·牧民》。

③ 《续近思录》卷2。

修养的需要，也是齐家治国的要求。中国历史上许多教育家都全力关注民族国家的命运与民生的疾苦，正是这类传统教育内容影响的结果。这种传统教育内容，从表面看，尽管也包含有希望统治者注重诚意养性、修己正身的要求，但其实质上主要是要求被统治者安分和顺从，从个体开始，以整个社会的安定、大治为终结，使个人、家族、国家与社会融为一体。这种把修养个人的道德变为改造社会与客观世界的实践活动的要求，使修齐等伦理规范一直成为中国传统教育中学人士子终身追求的最重要的目标与最高的理想。同时这类传统教育内容，也就成为扼杀个性与自由、制造奴性和奴才的渊薮。

除此之外，传统教育内容中还包含有许多道德规范和伦理要求的命题，但这类多属具体伦理范畴的原则，都是上述核心伦理观念的延伸或发展与变化，因此，都直接或间接地受上述主要伦理观念的制约，接受其主要伦理价值观的评判。故不再在此一一论列。

2. 政治化特征

在中国传统教育中，伦理与政治在原则上并没有严格的区分，二者是紧密联系在一起的。政治带有浓厚的伦理色彩，而伦理则是以政治原则为中心的，是为其辩护与服务的。因此，不论何种教育流派与教育系统，在长期的教育实践中，不讲或很少讲脱离伦理或政治学说的智慧，而智育只是伦理或政治学说的附庸与奴婢。教是为了培养具有实用标准式伦理道德的统治阶级所需要的人才，学也不在求知，从事学术，而是为了自觉掌握实用标准式伦理，并以此跻身于仕宦阶层，进而达到各种政治目的。使政治功能成为一切教育的主要宗旨，教育政治化的现象贯穿于各种教育过程的始终，教育由此成为政治的忠实奴仆。政治标准不仅是确定教育内容的基本原则，而且其自身就是教育内容的一个重要组成部分，同时还是教育的最终归宿，是评价教育的主要价值尺

度和衡量教育者与受教育者的成就与学业水平及其社会身份的唯一等级标准。可见，中国传统教育的主体结构和过程归宿始终具有强烈的政治化特征。

中国传统教育的主体结构，从表面上看，它主要是由儒家教育、道家教育和佛家教育三种基本成分组成的多元结构。然而，在中国数千年特定的历史环境中，三家教育的历史地位是不尽相同的。由于在满足不同社会时期政治伦理要求上的程度不同，一方面，随着社会统一、巩固或分裂的不断往复循环，三家教育此起彼伏，形成了以政治中心为纽带的一幅错综复杂的传统教育的历史图景；另一方面，也是占主导地位的、不论社会如何变化，由于儒家教育把适合于历朝政治伦理社会发展需要的礼教、名分以及仁义礼智信等社会知识和规范作为主要的教育内容，因而尽管在中国教育史上儒家教育时有兴废，但在总体上，它始终是维系传统教育的主要成分，而得到历代统治阶级的倡导，构成了以儒家教育为主流、以佛道教育为补充，而实质上也就是以儒教政治为主体结构的局面。

在中国教育史上，具有鲜明的政治化特征的传统教育，是从西周开始逐步确立的。著名的政治思想家和伦理思想家周公，在教育上之所以提倡"以教育德"，就是从他"以德配天"、"敬德保民"和"明德慎罚"的政治观念出发考虑的。由此，他即把教育与政治紧密地结合在一起。他所重视与推行的化民成俗的教化活动，就是为了达到管理与巩固宗法统治的政治目的。与此同时，西周及其以前各政权所推行的"学在官府"的制度，实行官守学业、官师合一、官学不分的措施，也同样地表现出教育带有强烈的政治意味。此后，尽管"学在官府"的制度被私学和其它形式的教育所替代，但是教育的政治化特征始终未变，不仅以不同时代的不同方式加以继承和发展，而且愈到后来，其特征愈益鲜明。

儒学的创始人孔子，直接继承了周公服务于政治的"礼乐"教

育。在教育实践中，他告诫弟子："学也，禄在其中矣"。[1] 学生应该"不患无位，患所以立。"可见，孔子兴办教育的重要目的就在于培养从事政治、参入官僚体系的人才。因此，他还主张要以受教育的优劣来决定做官的资格，即学习优异，就可做官。尽管这对当时的贵族世袭制是一种冲击，同时也胜过"学而劣则仕"的腐败政治，但在教育内容、目的与方法等方面，同样体现了教育的政治化倾向。自从为学不离从政、"学而优则仕"[2] 之类的口号一产生，就始终成为以后历代官学教育和多数私学教育的唯一宗旨所在。至此，作为中国传统教育的主体——儒家教育可谓基本形成。虽然当时作为法家与墨家的教育也曾显赫一时，但终因两家在教育的社会功能上与儒家趋同，故当儒家逐步对它进行吸收和改造以后而受到削弱。同时，道家教育由于在教育中强调无为而治的政治主张、尊重人的自然个性的发展等，因而受到广大知识分子的青睐，在一定程度上，成了儒家教育的补充。后来兴起的佛家教育，通过与儒道教育的长期互补与融合，逐渐分离出一个具有中国化特征的佛教教育体系，其政治作用愈到后来愈受到统治阶级的重视，因而构成了中国传统教育的一个重要组成部分。与此同时，儒家教育在吸收和改造各家教育的基础上进一步发展与巩固了自己在传统教育中的主体地位。

孔子以后，儒学的继承人孟子、董仲舒、朱熹等人在长期的教育活动中，由于吸收了其它教育学说的成果，因此，不仅使传统儒学教育具有更圆满的说服力，而且使传统教育表现出更强烈的政治化倾向，发挥着更巨大的政治作用，并对我国的教育产生了极其深远而重大的影响。如在教与学中，他们都强调"修己""安人"之道。"修己"属于伦理教育，但"修己"的目的无非是为了"治人"，离开了这种政治目的，"修己"就失去了意义。对

① 《论语·卫灵公》。
② 《论语·子张》。

此，他们都津津乐道的《大学》篇，可谓恰如其分地道出了他们的教育主张。《大学》说："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。"这种在逻辑上的正推、反推论证，既说明了修己才能治人，治人必先修己；同时又明确规定，教育明明德、"修身"是为了"治国平天下"。《大学》明确了教育为社会伦理道德服务，为社会政治服务的基本思想，而且把二者有机地结合在一起。因此，不仅受到了许多教育家的重视而作为教育的座右铭，而且也受到了历代统治者的推崇。当董仲舒"独尊儒术"的主张以及"教，政之本也；狱，政之末也"[①]的教化统治术得到汉政权的采纳和推行以后，这种教育与政治紧密结合的做法，就成为后世官学的范例。特别是从官学中选拔官吏的制度，不论历史上经历了多少动乱，教育几遭挫折，但它却为历代统治者所共同遵从。至宋，各朝作为主要教育内容的儒家经典，在朱熹编订加工、注释深化之后，即成为后世教育钦定的基本教科书。明清时，顾亭林提出的教育就是"使之成德达材，明先王之道，通当世之务，出为公卿大夫，与天子分猷共治"、"自一身以至于天下国家，皆学之事也"[②]以及龚自珍等人提出的教育即"政事之本"、"一代之治，即一代之学"[③]的主张，具有相当大的代表性，并实际上在教育领域完全制度化、法典化。这种把教育置于政治第一位的前提下的做法，使传统教育的政治化倾向进一步加强。

在中国传统教育中，不仅儒学教育的政治化特征十分明显，而

① 《春秋繁露·精华》。
② 《亭林诗文集》卷3，《与友人论学书》。
③ 《乙丙之际著议第六·治学》。

且其它不同思想学派的教育也具有鲜明的政治化倾向。即使是早期与儒家水火不容的法家，却在“臣事君、子事父、妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道”[1]的政治、教育观念上不谋而合，具有相当多的共同点。并且他们多强调其它任何事物都可弃而不顾，唯独干系“君臣之义，父子之亲，夫妇之别”与“事君有义，使下有礼”[2]的教育与学问一刻也不能马虎，而要时时贯穿于教学活动中并付诸实践。这类教育传统，它同儒学教育一样，都是与政治原则相辅为用的。它以父子、夫妇这种家庭关系为依据，以封建宗法制下的家庭制度为基础，以君亲、忠孝的联结为纽带，以移孝作忠为目的。通过移孝作忠的情感转移，实现家族政治化和国家家族化。历代的统治阶级，不仅给自己的政治披上一层道德的外衣，而且还把他们的道德，赋予政治的地位和法律的权威，借用国家机器的暴力与教育这个工具去共同推行，从而使维护宗法制度的道德与维护国家政权的政治法律结合起来，家庭关系与国家制度融贯为一，发挥着共同的功能。这种通过教育把伦理学说和政治学说融为一体的手段，把教育内容政治化的方法，结果之一是导致了读书人一般都是以猎取功名富贵为目的，“读书做官”成了人们的普遍信条，“万般皆下品，唯有读书高”。其次是使传统教育衍变为一种国家的政治规范与教条，教化变成了法律的强制，使专制统治与思想控制合二为一，政治统一、集中、专制的目的通过教育手段取得了更好的成效。再次是使我国的传统教育获得了超乎寻常的生命力，其主体结构历数千年而未改，发挥了极为重要的社会作用，一方面它在特定的历史条件下要求人们自觉地维护正义、民族、国家与社会的利益，另一方面，它实际上已成为对人的一种日益残酷的精神虐待与扼杀。由此可见，中国历史上的教育政治化、政治教育化，实际上是教

① 《韩非子·忠孝》。

② 《管子》、《君臣》、《四称》篇。

育与政治力量的双向努力所致，才构成了中国传统教育结构的这一特征。

同时值得注意的是，只有把握教育政治化的特征，才能更好地进一步理解中国教育史上为什么存在着教育与政治密不可分的现象。

总之，传统的儒学教育既给我们中华民族增添了光辉，也为我们民族的振兴设置了障碍；既向世界传播了智慧之光，折射出中国文明的悠久与灿烂，也造成了中外沟通的种种隔膜，向人们灌输了僵化的封闭意识；既是一笔巨大的精神财富，蕴藏着振兴中华的巨大精神动力，也是一个不小的负担和包袱，使民族的灵魂饱受着无形的重压。只有对它进行科学的深入总结和客观的正确评价，才能够系统地准确探索出我国传统教育发展的实际特点和客观规律，全面地总结出其历史经验与教训，为确立科学的现代教育体系与促进教育的正常发展提供有益的借鉴。

柒●文　艺

一、传统文艺的演变

人类最早的审美意识萌生于对生产工具自觉加工的实践中，最早的艺术品，就是生产工具本身。大量的考古材料证明，早在文明的曙光还未在中国的大地上升起之前，我国原始人类就开始了对于石器工具的创制和改造。石器工具由粗糙逐步趋向完善、由简陋逐步趋向精美。到“山顶洞人”时，出现了骨管、石珠等装饰品。装饰品的出现意味着我国最早艺术品的诞生。至新石器时代，石器更加精美规范，以后逐渐发展到将一部分石器从生产工具中独立出来，成为以欣赏为主的玉器。石器发展的过程，也就是艺术产生的过程，显然，是劳动实践创造了艺术。

形成我国古代艺术发展史上第一个高峰的是“仰韶文化”的彩陶和“龙山文化”的黑陶。制陶工艺是新石器时代最突出、最丰富的艺术创造。陶器作为艺术品，已不同于作为最早艺术品的生产工具。对生产工具的改制是对物料本身所进行的加工，而陶器的制作则是将一种物质进行了创造性的加工。陶器上极为丰富的纹样，由最初的手指和编织物的印痕，发展到对自然物的写实、模拟，最后逐步走向抽象和概括的几何纹饰。陶器的纹饰并不是一种纯粹的艺术形式，较为普遍的鱼纹就意味着以鱼的生殖繁盛祝福人类自身的生息繁殖，从中所传达出的浓郁的巫术礼仪意味，很明显是原始的图腾崇拜。所以，陶器上的纹饰是积淀着历史内容的有意味的形式。

原始社会的其他艺术如诗歌、音乐、舞蹈、也都产于劳动实践。诗歌的最早胚胎就孕育于生产活动中的音声节奏，由"邪许"之声[1]到《弹歌》[2]、《蜡辞》[3]，直到"候人兮猗"[1]的出现，作为生产活动的助力呐喊之声发展成表现情感的诗歌。原始舞蹈如《尚书·益稷》中所记载："击石拊石，百兽率舞"，表现出人们狩猎归来，敲击着类似磬一样的石器，有节奏地模仿鸟兽的动作和形态而舞蹈。原始的羽舞和旄舞都是对原始狩猎生活的再现。同时，原始的音乐、舞蹈也表现出十分明显的宗教意识。原始歌舞，多与祀神有关，有些本身就是图腾舞。如葛天氏之乐中的《玄鸟》，以及《吴越春秋》中记载的"阖闾葬女，舞白鹤"，都是模拟鸟兽情态的图腾舞。产生于氏族社会里古代神话传说，成为后世浪漫主义文学的源头。其中的人物，如女娲、黄帝、后羿、尧舜等多为半人半神。人们对神怪形象的幻想与崇拜，显然是一种原始图腾。

由于原始社会生产力的低下，人们以如醉如狂的热情寄希望于冥冥之中的原始宗教，渴望借助巫术的力量来征服自然，所以，原始艺术潜藏在原始的巫术礼仪之中。

当人类踏进历史进程中的第一个阶级社会——奴隶制社会之后，青铜工艺以其森严、神秘、恐吓性的造型及其纹饰，取代了原始社会末期陶器所具有的生动、自由、古朴、和谐、流畅的形式。青铜工艺作为时代精神和艺术的结晶体，形成了我国艺术发展史上的又一高峰。

青铜艺术兴起于商代，青铜器多为祭祀时的"礼器"，周灭商后，青铜器基本沿袭商代风格，此时，青铜艺术具有了礼制化的特点，多用为王室的建立、祭祀、契约等。青铜艺术造型沉着、坚

---

① 《淮南子·道应训》。
② 《吴越春秋·勾践阴谋外传》。
③ 《礼记·郊特牲》。
④ 《吕氏春秋·音律》。

实、稳定，刻饰于其上的线条所表现出来的怪异形象，凝聚了暴力与宗教的观念。殷周的青铜艺术，多以饕餮纹饰为主要的装饰图案。饕餮在传说中为“食人”的猛兽。《吕氏春秋·先识》篇：“周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身以言报更也。”饕餮的凶怪恐怖形象，最能代表这一历史时期的时代特征。

从原始社会末期开始，随着氏族部落的相互吞并，大规模的战争频频发生，与之俱来的是残酷的掠夺、奴役和剥削，人们希企以野兽般的手段去摆脱野蛮的状态，为此，暴力成为了人们的崇尚物。在《礼记·表记》中记有：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。”殷人的“尊神重鬼”，使基于占卜的祭祀活动成为必不可少的礼仪。殷人每事必先卜而后行，听命于鬼，神的“旨意”，显然，商代的祭祀是原始宗教自然崇拜的延续，由此而凝聚在青铜艺术上的凶残、恐怖、神秘，都是历史必然命运的反映。

春秋时期，“礼崩乐坏”，在旧的奴隶制日趋崩溃、新的封建制正孕育诞生之际，青铜艺术发展也出现了新的趋势，即突破了传统的约束，由祭祀的庙堂走向了人间，成为了诸侯纵欲、享乐的对象。

在蓬勃发展的青铜艺术的带动下，在这一时期内，其他艺术也得到了相应的发展。商代的甲骨文和金文为我国汉字的形体结构和造字方式确立了基本的原则，为汉字成为中国独特的艺术奠定了基础。除此之外，建筑艺术也得到了长足发展，殷墟王宫建筑为我国最早的宫殿建筑，它开创并且奠定了我国宫殿和厅堂建筑的独特风格。

先秦两汉时期是我国文学艺术发展史上的一个重要时期，这个时期的前段，春秋战国时代是一个变化纷呈的时代，生产力的发展，生产关系急遽的变化，不仅带来了奴隶制的崩溃，封建制度的确立，也带来了这一时期空前繁荣的文学艺术。

作为中国文学光辉起点的《诗经》，虽然诞生于西周时期，但

其广为流传和运用，它的整理、编集、定型则是在春秋战国时期。《诗经》以真挚的情感、婉转含蓄的比喻塑造出了生动真实的艺术形象，诸如热恋情侣、劳动后踏歌而归的轻松愉快以及武士田猎时的潇洒和勇敢，千载之下，仍然深深打动读者的心灵。《诗经》奠定了中国文学以抒情为主的民族特色，比、兴的创作手法对后世文学产生了极大的影响。除此之外，《诗经》给予我们的主要启示还在于其真朴深厚的思想感情和现实主义的精神。在文学百花园中除《诗经》外，令人瞩目的还有诸子散文和历史散文，其中《孟子》、《庄子》等杰作，都具有很高的文学价值。以历史记载与传闻为内容的《左传》、《国语》等巨著也出现在此时。伟大诗人屈原以他崇高的理想、炽热的情感、瑰丽奇特的想象，运用浪漫主义的手法所创作的《离骚》，在先秦文学中放射出了灿烂的异彩。汉代文学继承了先秦文学的优良传统而又有所发展，汉代的辞赋、乐府诗也都是我国文学遗产中宝贵的一部分。

从战国时代开始，绘画和雕塑就从青铜艺术中逐渐分化出来而具有了独立性。战国的绘画艺术形式多样，有壁画、帛画及铜器和漆器上的装饰画。在表现内容上，也突破了商周以来神秘、恐怖的题材，出现了描绘现实生活的图画，艺术表现手法也趋向写实精细。从秦代遗址中所发现的壁画残片，可证明当时的绘画技巧和题材都有了较大发展。在雕塑艺术方面，春秋晚期开始出现以俑代替人殉的制度，当时随葬的铜、铅、木、陶俑都已普遍使用，至秦代，造型精美的兵马俑，为古代雕塑艺术史中光辉的一页。汉代墓室的壁画以及画像石和空心画像砖上的画面、汉代霍去病墓前的石刻群像，都是这一时期绘画和雕塑艺术方面的杰作。

从春秋末年至汉代的艺术，无论是诗歌、绘画还是雕塑，从其所表现的内容上所反映出来的共同之处在于着重反映现实的人以及现实的社会生活。尽管其中也还夹杂着神话、幻想，但从马王堆帛画中所反映出来的毕竟还是以人物为画面的主体，而龙、鹤、鱼等都处在被支配的陪衬地位。从汉画像石和画像砖所描绘

的现实图景，更是对世俗生活的反映。由此可以看出，和青铜时代的艺术比较起来，此时的文学艺术所反映出来的是人们对世间生活的关注和肯定，我国现实主义的文学艺术由此而开始。

这一时期，在百家争鸣的局面下，各派思想家纷纷从自已的政治标准和道德标准出发对艺术提出不同的审美要求。其中儒家出自政治伦理道德的目的，强调艺术与政治、道德的不可分割的关系，强调艺术在使人的道德走向完善中的重要作用；道家则站在“全生”哲学的立场上，强调艺术的超功利性与人的精神的绝对自由。在后世，儒、道两家的艺术观互为补充，奠定了中国文学艺术独特风貌的基础。

魏晋南北朝时期是中国古代一个大动荡时期。在这个战火连绵的动乱时代却开放出了绚丽的艺术之花，其原因是复杂的。汉帝国的瓦解，世家大族庄园经济的迅速发展，是出现这种变异的根基。而对于儒家信仰的动摇、玄学的兴起，以及在对人生价值的思考和探索中所唤醒的“人的自觉”。随着人的自我意识的觉醒，文学不再是名教的附庸，有了自身的独立的价值，如鲁迅所说，这一时代“可说是文学的自觉时代”①，而艺术内容趋向于个体内在情感的表现、艺术形式的多样创新以及艺术表现技法的提高，都标志着这一时期艺术的成熟和繁荣。

在中国文学史上具有划时代影响的建安文学就诞生在这一历史时期。包括诗歌、辞赋、散文，在这一时期都有了较大发展，并呈现出崭新的面貌。其中诗歌的成就最大，特别是五言诗的成熟和繁荣尤为显著。建安诗歌直接继承汉乐府民族的现实主义精神，以朴素、明朗的言辞反映了丰富的社会生活，形成所谓“建安风骨”。其情调慷慨、感情炽烈。语言刚健清新。

魏晋时代的绘画不仅品种类别有明显的增多，而且其表现范

---

① 鲁迅：《而已集·魏晋风度及药与酒的关系》《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1982年版。

围也得到不断扩大，在题材上，除表现历史故事、烈女孝子外，更多的是表现当代人物。与此同时，佛、道之类的宗教画也显著地发展起来。以前，山石林泉只是作为人物画的背景，此时已发展为具有独立审美价值的山水画。另外，在专业画家队伍不断扩大的同时，在士大夫阶层中出现了专职或业余画家。这一时期，美术的表现技法，由于受到佛教艺术和西域画风的影响，出现了多种风格。作为对绘画经验总结的系统画论，也在此时开始出现。

南北朝时期是我国古代雕塑史上一个重要发展时期，在制作规模之巨大、作品数量之众多、艺术技巧之丰富、反映生活的广度与深度以及雕塑艺术在广大人民群众生活中的地位与作用等方面，都超过了前代。其中，佛教雕塑居于主体地位，成就也最为突出。著名的云岗石窟、龙门石窟、莫高窟等，都是在这一时期开始营造的。

魏晋书法，承上启下，繁花似锦，风格多样。此时不仅各体书法同时得到发展，造就了一批中国书法史上巍然卓立的大书法家，而且还出现了许多讨论书法的创造、欣赏和批评的著作，魏晋书法作为一种艺术典范对绘画和文学都产生了广泛的影响。

在文学艺术臻于成熟的魏晋，艺术成为了自觉，人们在艺术中追求的是情感的自由渲泄，追求的是艺术的形式。那慷慨任气、磊落使才的“建安风骨”；那风神萧朗的人物画像，无不表现出“魏晋风度”，魏晋玄学作为一种人生哲学，显然已渗透于魏晋时期的艺术风格之中。

公元7世纪初唐王朝建立，南北分裂局面的结束、人身依附关系的变化以及均田制和租庸调法的普遍推行，使小农经济得以重新繁荣。政治上，门阀士族的没落，庶族地主政治地位的上升，使得“三教合流”成为可能。开元、天宝之际，因国势强盛、文化发达，经济繁荣，中国的文学艺术此时进入了极其繁盛的时代。

唐代诗歌的辉煌成就，标志着我国诗歌进入了黄金时代。现见于《全唐诗》的，就有二千三百多个诗人所作的近五万首诗歌。

诗人在创作实践中发展并开创了众多的流派和风格，名家辈出、诗体大备、对社会现实生活作出了真实、充分的反映。由此而形成了我国诗坛百花齐放、万紫千红的壮观。激越慷慨的边塞诗与优美宁静的田园山水诗，构成了这一时期诗坛上的两大流派。号称"诗仙"的李白，融庄周的飘逸与屈子的瑰丽于一体，而被称为"诗圣"的"杜甫"，其艺术的风格则是"深沉凝重"。

唐代的美术在各方面都出现了空前繁荣的局面。唐代宗教壁画极盛，人物画也颇为繁荣。唐初著名画家阎立本擅长人物画，《历代帝王图》是其代表作。在画中他着意刻划人物的精神面貌和性格特征，线条遒劲有力。号称"画圣"的吴道子，以其对人物描写的逼真、想象力的丰富以及高度娴熟的技法而形成自己独特的画风。唐代山水画，已发展成为一门独立的画科，出现了以李思训和王维为代表的两个不同画派。李思训以"金碧山水"而独具风格；王维则以诗画结合、清微淡远水墨山水为其特色。他们分别被后世奉为南、北画宗的始祖。

唐代雕塑得到光辉发展，佛教造像遍及全国各地，艺术风格具有更多的人间味及民族特色。皇室陵墓建筑的装饰雕刻及殉葬陶俑也很丰富，手法写实生动，具有生气勃勃、雄健有力的特点。

书法艺术作为唐代最成熟的艺术，其成就极为突出。唐代书法尚法尚意、流派纷呈：笔势奔放、飘逸流畅的张旭狂草；浑厚刚健、齐整大度的颜书，欧阳询则以骨气劲峭、法度严整为其特色。唐代书法艺术以其灿烂夺目、丰富多彩，构成了中国书法史上的黄金时代。

唐代是中国封建社会空前强盛的时期，在政治稳定、经济繁荣的基础上，形成了博大清新、辉煌灿烂的唐文化。在文学艺术发展史上，无论在题材的广泛性、风格的多样性与技巧的熟练程度等方面，都大大超过前代，把我国古典文学艺术推向一个新的高峰。唐代双峰并峙的大诗人李白、杜甫以各自的艺术风格，运用不同的创作方法，从各个方面表现了这个伟大而变动的时代；绘

画艺术则以丰腴、瑰丽的人物画像，体现出一种积极奋发的时代精神；宗教造像更接近人间特征，更具世俗风度。可以说，唐代文学艺术的现实主义风格，是由渗透于其间的政治、经济、宗教等各种因素所塑造而成。

有宋以来，我国进入封建社会后期的新的发展阶段。赵宋王朝加强了集权制度，并采用了一系列措施以刺激农业生产的发展。随着农业生产的发达，工商业也有空前的发展，并形成了广大的市民阶层，宋代的文学艺术正是建筑在这个基础之上。元曲是元朝文艺的主流。宋金以来城市经济的发展为这一新的文学样式的诞生创造了条件。由于蒙古贵族的黑暗统治，元代的文学艺术总的说来既少创见，又颇保守，未能得到正常发展。

宋代的散文、诗歌都在继承传统的基础上，有了进一步的发展。宋文明白晓畅，平易近人；宋诗则丰富了内容、加强了现实感，形成了有别于唐诗的独特风格。在宋代，词发展到它的极盛时期。一代词人苏轼以其挥洒自如的才情，创立了与传统的婉约词派相对立的豪放派，给词的发展开辟了广阔的途径。南宋伟大的爱国词人辛弃疾直接继承了苏轼豪放的词风，并且以其豪爽的英雄本色和多样的艺术风格，将婉约词境引向了更加广阔更加激荡的社会现实。作为抒情词的杰出代表，李清照以其优美、生动的语言，极富创造性地塑造了许多鲜明、生动的艺术形象。随着市民阶层的壮大，出现了表达市民趣味的文艺形式——被称为“话本”的白话小说。白话小说成为了最有前途的文学样式。元代文学的突出成就是元曲的勃兴。元曲兴盛的一个重要原因，是因为这一新型的文学样式，融合了各地区、民族的文艺形式，便于更广阔地反映各阶层的思想情感。元代从事戏剧创作的作家仅姓名可考的就有80多人，作品有500多种。在元杂剧作家中，关汉卿是其中最杰出的代表，关汉卿一生共创作了63个剧本，流传至今、动人心魄的《窦娥冤》是他最成熟的艺术结晶。除此之外，《救风尘》、《望江亭》、《调风月》、《拜月亭》和《单刀会》等作品也代

表了关汉卿的杂剧在不同方面的成就。

绘画艺术在人物画的题材方面，更具现实性和丰富性，其技法有了新的发展。如中外驰名的张择端的《清明上河图》，以及王居正的《纺车图卷》等，都是对现实社会生活的具体写照。宋代是山水画的鼎盛时期，山水画成为北宋画坛的主流。在艺术成就上也远远超出前人，一时名家辈出，接踵而起，其影响较大者，首推李成、范宽和以界画著称的郭忠恕等人。稍后，人称“米点山水”的米氏父子，并称“马、夏”的马远和夏珪，都长于山水，独具风格。元代以山水、花卉为主的“文人画”得到了很大的发展，当时著名的画家有：北方的李衎、高克恭；江南的赵孟頫、钱选等。

纵观中国山水画的发展史，可以说，唐代是确立水墨技法的阶段，宋代是确立写意原则的阶段。所谓写意原则，就是以“意”为主，将艺术中客观事物的形象，作为表现思想感情的中介。如范宽的《溪山行旅图》、《雪景寒林图》，以及郭熙的《早春图》等，都是“借物抒情”、“托物言志”。元代特殊的政治状况，更使一些士大夫为逃避现实，用绘画寄情遣兴，聊以解脱。绘画中的写意原则也直接影响其它艺术领域。在诗词领域中，“寄托”手法开始得到了广泛的运用。

所以，宋元艺术强调写意，艺术家从事艺术创作的目的不是复制事物的外貌，而是借物抒情，通过事物的寓意以表现一定的思想感情。这一艺术特征的出现，除了政治、经济等因素外，士大夫心理，从唐代面向广阔的外部客观世界到宋代转向内心自省的变化，也是一个重要的原因。这种独特的时代思潮和社会风尚，必然给当时和后世的文学艺术发展带来巨大的影响。

随着中国封建社会的发展，明、清两代，已步入封建社会的后期，封建统治阶级愈益腐朽，市民阶层的兴起，阶级矛盾的尖锐复杂、新旧思想的冲突，时代的演变，塑造了具有鲜明时代特征的文学艺术。

明、清两代，文人士大夫绘画广为发展，盛极一时。明代山

水花鸟画占画坛主流，文人画在其中占有突出地位。边文进的《双鹤图》、吕纪的《雪岸双鸿》都为艳丽工致的花鸟派；唐寅的《山路松声图》、沈周的《庐山高图》均为风韵萧洒的水墨写意派。清代绘画其早期多为继承传统画法，至中期基本流于程式化，至后期则随社会变化，有了新的转变。赵之谦、虚谷、吴昌硕等人的绘画成就，丰富多采，给中国近代绘画带来了蓬蓬勃勃的复兴景象。

明、清两代诗歌与散文趋于衰微，戏剧与小说蓬勃崛起。明代戏剧在成化至隆庆时期有了较大变化，在形式上进一步摆脱了元杂剧的规范束缚，在内容上侧重抒发作者的情感。此时著名杂剧有：王九思的《杜甫游春》、康海的《中山狼》以及徐渭的《四声猿》。万历时期的戏剧创作相当繁荣，形成一个创作高潮，著名戏剧家汤显祖就是这一高潮中的代表人物，其作品《牡丹亭》为传世佳作。清代初期，专业戏剧作家大批出现，且以现实作为创作题材，直抒作者的情感，突出反映了时代特征。洪昇的《长生殿》、孔尚任的《桃花扇》都为清代戏剧的不朽作品。

明清两代是小说的时代。中国小说历经先秦两汉的准备阶段，至唐代出现“传奇”、宋代兴起“话本”，到了明、清两代，随社会政治经济的发展变化、资本主义生产方式的萌芽，新兴市民阶层的兴起，出现了符合市民要求的文学艺术形式，至明代中后期和清初，小说的创作呈现出了空前的光彩，《三国演义》、《水浒传》、《封神演义》、《西游记》、《金瓶梅》等名著相继问世。作为市民文学的杰作《三言》、《二拍》，深切地反映了市民的人情、习俗和心理。清代的《聊斋志异》、《儒林外史》、《红楼梦》等长篇白话小说，足以概括这一时期的创作成就。

版画艺术随雕版印刷术的发展而出现，经五代、宋元发展到明代后期，版画作品的数量之多，内容之丰富，类别之多样，技法之高超，都为前所未有。清代版画继明代后期繁荣以来，由于清廷的文化专制，其艺术效果已不及明代。

建筑艺术在明代获得了不少成就，成为了中国建筑史上的一个高峰，新的城镇的兴建、北京城的改建和扩建，都反映出明代的建筑风貌。现存的“万里长城”主要为明代所修建，其工程及艺术都可称为世界上最伟大的工程之一。清代建筑是中国建筑史上，继明代之后又一高峰，首先体现在宫廷建筑中，北京的皇城宫殿建筑最为突出，北京的颐和园，是清廷有名的苑囿建筑，别有特色的艺术结构，反映了清代建筑艺术卓越成就。

明、清两代已进入中国封建社会后期，随着资本主义因素的增长和市民阶层的兴起，社会意识形态发生了巨大变化，影响到文艺领域，便是反映现实人情世俗文艺样式的繁荣。小说、戏剧、版画所取得的丰盈成果，深刻地反映了明中叶以来，由于巨大的社会变异，市民文艺渗透着封建社会意识的腐朽性以及近代资本主义的民主性，由此而构成了市民文艺的基本风貌。

二、传统文艺的独特风貌

中国传统的文学艺术延绵不断、灿烂辉煌、成就卓异。其独特的艺术风格，使传统文学艺术的创作、技法与审美标准都具有了自己的特色。

中国传统艺术追求的是言志、抒情、写意，强调表现作为主体的人的精神。在艺术实践中，讲究比、兴，追求传神、韵味和意境，在创作和审美鉴赏中，重视艺术的诗情画意和意在言外的含蓄美。

关于比、兴的记载，最早见于《周礼·春官·大师》：“教六诗，曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。”许多研究者认为，赋、比、兴是从《诗经》中总结出来的创作手法。钟嵘在前人对这一艺术方法论述的基础上，作了进一步的发挥。他说：“故诗有三义焉：一曰兴，二曰比，三曰赋，文有尽而意有余，兴也；因物喻志，比也；直抒其事，寓言写物，赋也。宏斯三义，酌而用

之，干之以风力，润之以丹采，使味之者无极，闻之者动心，是诗之至也。"[①] 他的论述，揭示了这三种方法的共同特点都是以形象来显示意义，使诗歌蕴藉而更有滋味。著名文论家刘勰对这种艺术方法也作了解释："比显而兴隐"，"比者，附也。""附理者切类以指事。""兴者，起也。""起情者，依微以拟议。"[②] 可见，"比兴"都是"因物喻志，"[③] 都是通过外物而抒发、寄托、表现主体的情感。如曹操的"老骥伏枥，志在千里。烈士暮年，壮心不已。"就是以志在千里的老马为比兴，把自己晚年的雄心壮志具体而形象地表现出来了。

中国传统的文学艺术就是以"比兴"的方法，将主观情感与客观景物融为一体，从而具有了"不着一字，尽得风流"[④]，"羚羊挂角，无迹可求"[⑤] 的艺术效果。

早在汉代就已经有人注意到艺术表现上有"形"似与"神"似的区别。西汉前期淮南王刘安主编的《淮南子》关于形神关系的论述，就已经初步反映出以传神为主、形神兼备的艺术思想。形神观念在魏晋六朝时得到基本确立。这一时期，主要是因为玄学影响，致使人物评价观念发生变化。品评人物价值观念的变化影响到文艺领域，直接推动了形神理论的发展。其中，影响最为直接的则是这一时期的绘画艺术理论。

我国古代绘画，唐以前是以人物画为主。如何在绘画艺术中表现人物的风神，成为了人们所关注的问题。东晋画家顾恺之在丰富的人物画实践的基础上，首先提出"以形传神"的理论。顾恺之的"传神"理论，在他自已的创作实践中具体表现为："四体

---

① 钟嵘：《诗品序》。
② 刘勰：《文心雕龙·比兴》。
③ 钟嵘：《诗品》。
④ 司空图：《诗品》。
⑤ 严羽：《沧浪诗话》。

妍蚩，本无关妙处，传神写照，正在阿堵中。"[1] 南齐的谢赫在《古画品录》中，提出了批评绘画艺术的六条标准，"六法"中的第一法"气韵生动"，既是中国绘画创作的最高要求，同时又是中国绘画批评的最高准则。所谓"气韵生动"就是要求以生动的艺术形象，充分地表现出人物的内在的精神气质。

魏晋南北朝时期，作为造型艺术的绘画，由于较之其他艺术门类具有更直接的感性特点，所以，无论在创作实践和绘画理论中，对形、神关系的认识都较为敏感、深刻。与此同时，其他艺术如书法、音乐也都倾向于把"神"放在重要的地位。如南齐书法家王僧虔就提出："书之妙道，神彩为上，形质次之，兼之者方可绍于古人。"[2] 至于音乐，也体现出了对"神"的追求：在《古诗十九首》"今日良宴会"中有"弹筝奋逸响，新声妙入神"，以"妙入神"来赞美乐曲的优美和谐。由此可见，魏晋品评人物重风度神韵的价值观念已经渗透到了文学艺术的各个门类。

形神观念在魏晋得到基本确立，至唐宋元时期，这一观念得到了进一步发展。唐代司空图论诗文，十分重视神似。他在《诗品·形容》中提出："离形得似"，即追求的不是形象本身，而是由形象所显示出来的形象之外的一种神韵。五代后梁的山水画大家荆浩，依据"六要"将山水画分为"神"、"妙"、"奇"、"巧"四等，以区别山水画水平之高下。学识广博的沈括在他的《梦溪笔谈》中论道："书画之妙，当以神会。"北宋著名的政论家、诗人和文学家——苏轼，对于"形似"与"神似"孰轻孰重的回答是："论画以形似，见与儿童邻。赋诗必此诗，定知非诗人。诗画本一律，天工与清新"。[3] 苏轼认为，绘画艺术如果只追求外形的逼肖，简直就象小孩一样幼稚。"天工与清新"正是"神似"在绘画与诗

---

① 《世说新语·巧艺》。

② 《笔意赞》《历代书法论文选》第 62 页，上海书画出版社 1979 年版。

③ 苏轼：《书鄢陵王主簿所画〈折枝〉二首》。

状艺术上的表现。宋代诗人严羽把诗之极致的标准定为“入神”。清初，在诗坛影响极大的是王士祯所提倡的“神韵说”；在绘画艺术方面，沈宗骞的《芥舟学画编》的第一卷就是专论传神。此时不仅在绘画、诗歌领域中强调“传神”，这一时期的戏剧、小说，也都注意以意趣神色为主。汤显祖在《合奇序》中指出“文章之妙，不在步趋形似之间。”① 王骥德从戏剧艺术的感染力出发，强调戏剧语言妙在形迹法度之外，要表现人物内在的精神。

由此看出，中国传统的文学艺术，在艺术形象上追求的，不是外在形式的相似与逼真，而是艺术对象内在本质的“神似”。

中国文学艺术以抒情为主的美学特征，在诗歌艺术中得到了最充分的显现。为我国文学光辉起点的《诗经》，以其美丽的辞藻和丰富生动的比喻，传达出作者内心诚挚的情感；《楚辞》则以其丰富的想象力、浪漫主义的手法表现出作者浓烈的爱国忧民之情；建安诗歌以其动人心魄、使人振奋的力量，慷慨悲歌；绚丽多彩的唐诗，则以众多的流派和多样的风格，抒发诗人对现实生活的愿望和理想。

绘画本来是一种再现性的艺术，但在中国却是结合着感情表现的再现。正如《宣和画谱》生动描绘的：“花之于牡丹芍药，禽之于鸾凤孔翠，必使之富贵；而松竹梅菊，鸥鹭雁鹜，必见之幽闲。至于鹤之轩昂，鹰隼之击搏，杨柳梧桐之扶疏风流，乔松古柏之岁寒磊落……展张于图画，有以兴人之意者”。显然，这种手法是借物抒情，即借物象以抒发画家胸中的主观情志。

作为中国特有的艺术——书法，其线条的丰富多彩、跌宕多姿，不但表现出自然界各种变动的形象，同时也抒发了书法家本人的情感。犹如唐代韩愈在他的《送高闲上人序》里有关张旭书法的论说：“……，可喜可愕，一寓于书……。”

把中国文学艺术的抒情特性初步以理论形态揭示出来的，是

① 汤显祖：《汤显祖集》卷32。

荀子的《乐论》，在《乐论》中，荀子明确指出："夫乐者，乐也，人情之所必不免也。"汉代《毛诗序》论诗，也认为"诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，……。"可见诗是情感的一种感发。魏晋时，"人的自觉"成了时代的一面旗帜，强调感情自流的倾向更是浸染着人们的心灵。"诗缘情"代替了"诗言志"，所谓"诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮，"① "缘情"或"缘情体物"成了时尚的语词。"诗缘情"作为情感理论的诞生，说明人们对文学艺术的情感特征有了更进一步的认识。在唐代，"泄导人情"与"补察时政"可以并存不悖。由宋到明，文艺表现情感在一定程度上遭到宋明理学的钳制，至明中叶汤显祖提出"为情作传"，袁中郎力主"独抒性灵"，又掀起了文艺情感的浪潮。所以，中国文学艺术在理论上也是十分注重对文艺作品情感特征的研究的。

重写意是我国传统的文学艺术的鲜明特色。我国诗歌艺术中最突出特点之一就是写意，苏东坡的《卜算子》："缺月挂疏桐，漏断人初静。谁见幽人独往来，飘渺孤鸿影。惊起却回头，有恨无人省。拣尽寒枝不肯栖，寂寞沙洲冷。"其以夜景的描写、孤鸿的被冷落，抒发作者被贬黄州之寂寞。我国传统戏剧也同样具有鲜明的写意特点。传统戏剧在空间时间上的随意性、动作的虚拟性，语言的夸张性、舞台美术的象征性等等，无不突出写意的特点。我国传统小说也同样具有写意的特色，在小说中很少离开人物性格作孤立的环境描写、景物描写以及心理描写，在人物肖像描写上强调特征的概括、突出重点、画龙点睛。中国书法以概括性的模拟、以抒发情感而成为具有真正意义上的"有意味的形式"。

写意原则确立于宋代绘画艺术。但以客观对象表现自我的思想感情，则由来已久。在先秦，已萌发了人与自然合一的思想。如

① 陆机：《文赋》。

孔子说："智者乐水，仁者乐山"[1]，以一种道德的精神对自然加以欣赏；道家基于与自然同一的思想，具有为超越现世而寄情于"广漠之野"，把自然山水与主体化为一体，感受在自然中所获得的精神的慰藉和解脱。魏晋以来，玄学、佛学的兴起，以及人伦鉴识的影响，人们对自然山水美的观念也随之发生了变化，开始了对自然山水在艺术上的自觉。魏晋时的高人逸士画，作为从人物画到山水画的一个桥梁，画中的自然山水已经是作为人格的象征，作为主题的一部分而出现在画面上了。顾恺之画谢鲲，将其置于山石间；以环境衬托人物。另外，《商山四皓》、《竹林七贤》等人物画的出现，表明魏晋南北朝时人们对高人逸士、玄学清流的崇仰。而与"四皓"、"七贤"反映在同一画面上的山石、竹林显然已成为主题的一部分。

随着崇尚自然的风尚和希企隐逸思想的不断发展，中唐前后，山水树石才由附庸而获得了真正的独立，取得了自己的性格，而真正将自然景物作为人的主体精神的表现，则是在宋代绘画写意原则确立之后。

有宋以来，我国进入封建社会后期的新的发展阶段，经五代之变，彻底扫荡了门第意识，士大夫们，或者食禄朝廷，或者安居采邑，在去危图安的实际需要的推动下，士大夫们对自然的哲学追求，即人与自然合一的本体论的哲学追求，在现实生活实践中便自然而然地导向了对山林田园的实际追求。而禅宗至北宋时，已流行于文人之间，由此，驱使许多文人超越心灵，将自身与自然融为一体，通过自然山水来摆脱人事的羁縻。宋代绘画写意原则的确立，更是明确了将自然景物作为人的主体精神的表现。

以艺术中客观事物的形象，作为创造意境的手段，作为表现思想感情的中介，以着重表现主体的精神境界，实现主体的自我观照——这就是中国传统文学艺术所体现出来的共同特色。在一

① 《论语·雍也》。

定的意义上可以说，中国的传统艺术就是写意的艺术。

中国诗词的独到之处就在于：含而不露，意在言外。诗词如此，绘画、书法、乃至建筑，也无不追求言外之意、弦外之音、画外之画，含蓄风格成为了中国传统文学艺术所特有的审美要求。

“含蓄”即在于以不直接地表露诗意，而是运用委婉的手法，简炼的语言，生动的画面，通过读者的想象与联想，体察作品深隐的寓意，以产生余味不尽的艺术效果。中国古代很早就开始追求文学的含蓄美。《周易·系辞下》：“其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”其中表现了对含蓄美的一种朦胧追求。从魏晋时代开始，对于含蓄之美在理论上进行了深入地探讨。陆机在《文赋》中说：“或清虚以婉约，每除烦而去滥。阙大羹之遗味，同朱弦之清氾。虽一唱而三叹，固既雅而不艳。”其目的在于要求文学要有遗音余味。刘勰则在他的《隐秀》篇中进一步论述了什么是含蓄美以及它的表现特点。钟嵘在《诗品序》中对含蓄之美作了典型的概括：“文已尽而意有余”，他把含蓄视为艺术的最高境界。唐以后，人们就把“言有尽而意无穷”当成艺术追求的目标。司空图《二十四诗品》中的“不著一字，尽得风流”更是从艺术特征方面强调了含蓄的特点。至宋代，欧阳修、梅尧臣将自然与含蓄结合在一起，作为诗歌创作的最高标准，苏轼更是赞美含蓄：“信乎表圣之言，美在咸酸之外，可以一唱而三叹也。”[①] 南宋词人姜白石明确指出：“语贵含蓄。”[②] 明、清以后重视含蓄的倾向更为突出，特别是神韵说的倡导者王士祯，尤其重视含蓄。文论家对于“含蓄”的探讨，从理论上揭示了文学艺术含蓄美的特点。

文贵含蓄为我国传统艺术的一大特色。司马迁评论屈原的作品，就十分欣赏屈赋的以小指大、因近见远的含蓄之美。白居易

---

① 苏轼：《书黄子思诗集后》。

② 姜白石：《白石道人诗说》。

的“花非花，雾非雾，夜半来，天明去，来如春梦不多时，去似朝云无觅处。”诗中是指月亮还是情人？令人难以捉摸，但却给人以一种特殊的美感享受。杜甫的诗，不言怨而怨在其中，不言悲却悲从中来，都表现了“言有尽而意无穷”的艺术境界。

在绘画艺术中，唐代张彦远就说过："意存笔先，画尽意在。"[①]宋代郭熙也说过绘画要有“景外意”、“意外妙”。到明清时，画家王昱指出："巨幅工致画，切忌铺排，用意处须十分含蓄。"[②]清代画家石涛以对竹节明丽而有劲，竹叶潇洒而净洁的描绘，充分反映出竹清风亮节的高尚品格，从而含蓄地表达出作者所追求的审美趣味和思想情操。

含蓄的风格，表现在传统的书法艺术中，则是以书法结构的疏密、点画的轻重、行笔的缓急，表现作者对形象的情感，发抒自己的意境。唐代的张旭，以其狂草流走快速，一派飞动的风格，将悲欢情感痛快淋漓地倾注在笔墨之间；而颜真卿则将其“正色立朝，临大节而不可夺”[③]的高尚人格融入其字里行间。

含蓄风格的形成和发展，深受道家美学思想影响。老子主张："大音希声，大象无形"，“大巧若拙，大辩若讷”；庄子认为“至乐无乐，至誉无誉”，“知者不言，言者不知”。老、庄的这些主张，深刻地揭示了艺术形象和艺术创造的特征，对后世文学艺术产生了极大的影响。而魏、晋时期思想、学术领域的“言意之辩”的出现，以及“言不尽意”主张的提出，则直接影响文学创作和理论批评上倾重含蓄。当然，儒家“温柔敦厚”的谲谏，要求用隐约的言词进行谏劝，即诗人在以诗规讽统治者时，必须通过委婉曲折的方式，不要过于直率刻露。儒家“温柔敦厚”的诗教，显然也是形成我们民族文学艺术含蓄风格的一个重要原因。

---

① 《论画》，《历代论画名著汇编》第 39 页，文物出版社 1982 年出版。
② 《东庄论画》，《历代论画名著汇编》第 403 页。
③ 姜夔：《续书谱》。

中国文学艺术在方法上讲究比、兴，在艺术上追求传神、写意，以委婉曲折的方式表达最深沉的思想感情，体现的是一种温柔蕴藉的含蓄美。由此而构成我国传统的文艺风貌。一个民族文艺风貌的形成，固然与其历史、文化、民族的性格等方面有着密切的关系，但如何构想文艺的价值观念，则直接影响着文艺风貌的形成。

三、追求理想人格的文艺观

中国文学艺术的主流由儒、道两家的艺术思想构成。儒家重理性，道家重感情；儒家是政治哲学，道家是自然哲学；儒家入世，道家出世；儒家颇具求实态度，道家则富有浪漫精神。儒家和道家开辟出来的两种人生，在文学艺术上表现为两种不同的形态。正是儒道互补，构成了中国文学艺术的主流。

儒家对"礼乐"的理性解释。"乐"最初是指原始社会的巫术礼仪、原始歌舞，以后发展为音乐的"乐"。而当时有关音乐的理论，其内涵已包括了音乐、舞蹈、诗歌等各种门类的艺术，"乐"实为艺术的综合体。所以，一般认为中国的文学艺术源于先秦的"乐"。赋予"乐"以理性的含义，始于孔子后学，如《乐记·乐化》："乐者，天地之命，中和之纪，人情之所不能免也。"这里所说的"乐"，包涵着人间的情感以及人间情感的融合。集诸子之精萃的荀子也说："夫乐者，乐也，人情之所必不免也。故人不能不乐。乐则必发于声音，形于动静；而人之道，声音动静性术之变尽是矣。故人不能不乐。乐则不能无形，形而不为道，则不能无乱。先王恶其乱也，故判雅颂之声以道之。"① 既然"人不能不乐"，如何使人的情欲得到一种正确的发泄，即既满足人的感官的愉快、情欲的要求，同时又符合社会的伦理道德规范呢？孔子提

① 《荀子·乐论》。

出："……人而不仁，如乐何？"[①]要求"乐"必须以"仁"为内容。"仁"是发自内心的"爱人"，[②]是一种伦理的情感。由亲亲而仁民，由孝悌而泛爱众，以宗法血缘等级为基础，建立起一种理想的人伦关系。如何使"仁"成为人们内心情感上的自觉要求？由于"……故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。故曰：乐者乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱。以欲惑道，则惑而不乐。故乐者，所以道乐也。金石丝竹，所以道德也。乐行而民向方矣。"[③]乐仅能修身，且能使天下安宁，所以"乐"具有巨大的陶冶性情和调和矛盾的作用。

"礼乐"并称，其意在于将人的自然情感，纳入到社会的伦常秩序的规范之内，以"礼"这一外在的规范社会的尺度来制约"乐"，从而使人的情感具有社会伦理性。"乐"作为人们情感上的谐和，起着规范社会内在尺度的作用。

"礼"的观念形成于周初，其本义是祭神祭祖的仪式，祭祀活动中祭祀者的血缘关系与社会关系的宗法地位是由"礼"来规范的，由此而构成社会的伦常秩序。所以，"礼"起着维系宗法政治的作用。

礼、乐的相互制约与统一，在《乐记》中有比较集中的论述，如："乐由中出，礼自外作，乐由中出故静，礼自外作故文，……乐至则无怨，礼至则无争……如此则乐达矣，合父子之亲，明长幼之序，以敬四海之内"，"乐者为同，礼者为异，同则相亲，异则相敬"，"故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸，礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。"礼与乐的统一促使社会个体情感同社会伦理道德一致，同时也使外在的"礼

---

① 《论语·八佾》。
② 《论语·颜渊》。
③ 《荀子·乐论》。

治"成为人们内心世界的自觉。孔子提出的"兴于诗，立于礼，成于乐，"[①]"知之者不如好之者，好之者不如乐之者。"[②]都是说人若将外在的规范最终转化成了人的内心世界的一种自觉的情感满足，以"仁"为乐的人，就是孔子所谓的完美的人。

所以，儒家体现于"礼乐"中的艺术观，是以人格的陶冶、成熟和完成为其主要内容的。一旦达到了孔子所要求的理想人格，那么"仁"将成为人内在的本性，而对于等级秩序的维护也将成为人们内在的人格。孔子将宗法政治制度的维护置于社会个体道德人格的完成之上。因此，儒家的文学艺术观的功利性，侧重于促使人道德的自觉。

与儒家相辅相成、共同塑造着中国文学艺术精神的道家，尽管不是从艺术同社会伦理道德的关系来观察艺术，其艺术的精神是从对人生的探索中所无意流出，但对于理想人格的追求则是相同的，所不同的是，道家所追求的是自由人格。

系统的道家思想形成于春秋末到战国初，《老子》第一次提出了关于"道"的学说。以"道"作为世界万物的根源及其运动变化的规律，所谓"道生一，一生二，二生三，三生万物"、所谓"道法自然"。[③]自然之道，是道家始祖老子思想的核心，也是战国道家集大成者庄子思想的基点。

老子之所谓"道"，就是自然之道。在老于看来，"道"，作为宇宙万物的本质，是自然无为的。所谓"无为"，并不是无所作为，而是以无为的态度去作为。"道"本身的存在就是自然的，即所谓"道法自然"。而"道"生万物，也是自然而然，不带任何人为的、功利的污痕，"大道氾兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成

---

① 《论语·泰伯》。
② 《论语·学而》。
③ 《老子》第四十二、二十五章。

而不有、衣养万物而不为重……。”[1] 这即是“无为而无不为”[2] 的自然。

既然“道”是自然的，“道”所生成的万物也是自然的，对于人性，老子当然也主张自然，认为人性的最高境地是“婴儿”、“赤子”状态，要求人“复归于朴”。老子以自然之道为武器对宗法观念进行了批判，提出了“绝圣弃智、绝仁弃义”的激烈主张。[3] 在老子看来，只有取消了粉饰和掩盖贵族集团的仁义礼乐，人的内心世界才能不受伪善观念的戕害，归于自然纯朴。因此，老子的自然之道，对于人性来说，是一种摆脱正统观念束缚的自由之道。

庄子论自然妙道，与老子的观点基本一致，但对自然人性的论述更为充分。庄子论“道”，认为其“有情有信”，[4] 比老子之所谓“道”更富于精神性，但他主要的还是强调“道”之自然。从自然之道出发，庄子与老子一样，主张人性之自然。对于人性，庄子认为本真的性情是最好的。他写道：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。……真者，所以受于天也，自然不可易也。”[5] 庄子强调自然人性，崇尚自然真情，对当时贵族统治集团的宗法观念和制度，庄子进行了猛烈的攻击，指出“毁道德以为仁义，圣人之过也。”[6] 在庄子看来仁义道德是对自然人性的最大污染，仁义道德会使真理窒息，人要反其性情之真，必须从仁义道德的桎梏中解放出来。可见，在宗法制度下，庄子要求人性之自然，也就是要求个性的自由。

庄子在《大宗师》中，对“真人”作了许多赞颂之词：“何谓

---

① 《老子》第三十四章。
② 《老子》第四十八章。
③ 《老子》第十九章。
④ 《庄子·渔父》。
⑤ 《庄子·渔父》。
⑥ 《庄子·马蹄》。

真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。……。”庄子认为“真人”、“神人”、“畸人”、“圣人”，都具有美的人性，他们共同的特点在于不为外物所累，不为纷争所扰，是摆脱了外物束缚的自由人格。他借用老聃之口说：“得至美而游乎至乐，谓之至人。”[1]庄子所理想的精神境界“游”——中国艺术精神的根据，据《在宥》篇中鸿蒙的解释即为：“浮游，不知所求；猖狂，不知所往。游者鞅掌，以观无妄。”说明“游”的特点在于：精神从一切实用、利害的束缚中超脱出来，是无所用其用，只以自身为用的精神的自由超脱。由此可以看出，庄子所追求的是摆脱外物束缚支配的自由的精神境界，庄子之所谓至人、真人、神人，可以说都是达到这样一种精神境界的人。这就是庄子在其大变动的时代，在对人生道路的探索中奠定了中国艺术的精神，所以，道家深刻的艺术精神，是由人格中所流出。

儒道两家的艺术观，相互对立又相互补充，构成了中国文学艺术的主流。儒家强调艺术的功利目的，道家则要超越功利的束缚；儒家强调入世，道家则强调出世，儒家艺术植根于仁义道德；道家艺术则为自然无为所浸染。儒、道两家处在同一个大文化背景下，都无不是根源于对人生问题的探讨。两家关于人生的理想和道路不同，而所归则一——都是为了成就人格。

中国的文艺观念直接源于哲学观念。哲学，作为人类的自我意识，直接表现为一种理性精神。中国哲学侧重的不是对于客观外界事物的认识，所强调的不是对于知识的追求。而是侧重于对于理想人格的追求，所强调的是对于道德的追求，所以，中国哲学致力于对于人与人、人与社会关系的研究。而处在春秋战国这个历史大变动时期，现实人生问题的探讨，更是迫使人们思考的一个重要课题。儒家站在政治伦理学的立场，道家站在“全生”哲学的立场，殊途同归，都是为了寻找摆脱现实人生苦难、实现美

①《庄子·田子方》。

好和谐生活的途径。而他们的艺术思想也正是从这一根源所流出。所以，中国传统的文艺观念直接决定于中国传统哲学的格局。尽管儒道所开辟出来的是两种不同的人生态度，他们的艺术思想也由两种不同的形态表现出来，但追求理想人格的价值取向则是相同的。

我们对传统的艺术思想作一番历史的追溯，就会发现，先秦时代，诸子百家争鸣是我国古代艺术思想的源头，而对后世影响最大的莫过于以孔子和老庄分别为代表的儒家和道家学派。

中国的奴隶社会发展到春秋战国时期，生产关系出现了急剧的变化，在这个变化纷呈的时代，迫使人们对人生的问题进行积极的思考。孔子着眼于艺术的外部规律，而注重艺术和社会道德关系，把社会的兴衰维系于人的品格的善恶，因而对于道德理想人格的追求成了艺术的根本目的，在这种功利目的制约下，艺术被纳入到"政教"的范畴。以老庄为代表的道家思想却反其道而行之，他们反对对人生的任何物质的、外在的束缚，主张通过"无为"来达到绝对的超越，他们在人格上推尊"真人"、"圣人"，即摆脱了任何外在束缚的自由人格。汉代是我国古代第一个把儒学确立为统治思想的封建王朝，因而文学艺术的功利性成为其主流。随着时代的发展，魏晋的时代风云冲溃了汉代的"独尊儒术"，"人的自觉"成了时代的一面鲜艳旗帜，对于人格的追求，所注重的是人的内心的精神性，而不是人的外在的行为节操。魏晋时期的文学艺术观念有悖于传统的规范，其原因在于脱胎于道学的玄学的出现，意识形态领域呈现出相对自由的格局，蔑视传统教化成为时代主流。唐代的文学艺术观则显得颇为复杂，儒、道、佛三教的合流，既强调外在的事功，又注重对人内在心灵的追求。由宋到明，宋明理学将儒家的文艺思想引入了歧途，走向了极端；而以李卓吾为代表的思想集团则掀起了一股反传统的强烈浪潮，强调自然人性，强调"童心"。而李卓吾的思想渊源，显然是受到了老庄自然之道的启迪。

综上所述，我国传统文艺观中对人格追求的价值取向可见大略。由于儒学在中国封建社会长期处于统治地位，所以，强调功利、追求道德理想人格的文艺价值取向作为正宗，明显地耸立在我国传统的文学艺术观发展史上，而与之相反的道家的文学艺术观，非功利的、追求自由人格的价值取向则是中国传统文艺另一内在精神。

四、传统文艺与中国文化传统

中国的文学艺术，在历史变动中所作的主动的、有选择的保存，凝固成了具有中华民族特色的文学艺术传统。中国文学艺术的种种特点的形成和发展，深深植根于中国文化传统之中。

在中国文学艺术中，早在《诗经》、《楚辞》中就有对自然景物的生动描写，至谢灵运的山水诗和顾恺之的山水画的出现，中国的文学艺术便开始自觉地以自然山水作为艺术的表现对象。万象纷呈的自然景物，在文学艺术家的笔下，充满了情感色彩，几乎成为极富人情味的生命体。中国文学艺术中所体现出来的这种人与自然的亲和关系，不是由文学艺术本身所能作出解释的。

人与自然的关系，在我国古代有着独特的认识。由于中国传统农业社会的经济生活方式以及所处的内陆地理环境，中华民族对于自然条件的依赖及利用使其产生了一种与大自然相依为命的关系，视人为自然的一部分，追求人与自然合一的理想境界。“天人合一”的思想为我国哲学的一个基本精神。

在中国哲学中，儒家从“仁学”出发，提出“上下与天地同流，”① 道家则从纯任自然的角度，提出：“万物与我同一、”② 儒家认为伦理道德的规律和自然的规律在根本上是一致的，天与人

① 《孟子·尽心上》。
② 《庄子·齐物论》。

相通，所以"天道"即"人道"。道家追求天人合一，虽说是为了达到一种绝对自由的有如自然本身的境界，以求得人向自然的复归，但与此同时，道家也十分重视个人与社会的统一："与人和者，谓之人乐。"[1] 所以，儒、道两家都在追求人与自然、人与社会的和谐、统一。由于儒家思想在传统文学艺术中占有主导的地位，所以，中国文学艺术中所体现出来的天人合一思想，更多的是追求伦理的和谐。

人与自然的关系在中国传统的观念中被视为"天道"即"人道"，即以自然的规律等同于社会的规律，这在今天或许会被某些人看作大谬不然，但是对于中国传统文学艺术来讲，这一点却有其特殊的意义，它使客观自然在中国文学艺术中成为了具有情感色彩的生命体，并由此而派生出了中国文学艺术的诸多特点：如追求艺术形象的"神似"，以情景交融的移情手法作为传统文艺的主要创作法则，通过以小见大的艺术手法，达到对于无限精神世界的把握等等。

由于中国哲学所讲的天人合一，注重人与社会、人与人的联系，所以，就必然重视文艺与现实的关系，强调满足人的自然生命的欲望与实现社会的伦理道德的统一。这种统一，作为艺术表现的内容，也就是情感与理智的统一，正如荀子所说："孰知夫礼义文理之所以养情也，……苟情悦之为乐，若者必灭。"[2] 在荀子看来，假如情没有理的规范，放纵情性，恣其所欲，这种文艺作品是不能行于世的。所以，只有培养合于伦理规范的情感，情感才能"无邪"。在情感表现上要达到："乐而不淫，哀而不伤。"[3]

因此，中国的文学艺术所追求的人与自然、人与人之间的和谐统一，是强调人对自然的符合和顺应，追求的是伦理的和谐，所

---

① 《庄子·天道》。
② 《荀子·礼论》。
③ 《论语·八佾》。

表现的是社会和精神世界的道德秩序。

我国传统文学艺术所展示的道路，是一个现实的政教伦理的世界。传统的文艺作品，包括诗歌、小说、戏曲，大多限于颂美、批评社会政治或抒写与政治伦理有关的个人怀抱，而由善人和恶人所体现的一种道德势力的冲突，更是永恒的主题，由此而带来了对于文艺作品的鉴赏品评标准，对于创作主体修养的要求等等，无不体现我们民族的传统是追求美善相兼。

在先秦古籍中，“美”与“善”同义，“美”、“善”原本就是一体。孔子在《论语·八佾》中就是以“美”与“善”的统一，对音乐和艺术作了基本的规定：“子谓韶，尽美矣，又尽善也。”显然，孔子评判音乐的标准是美善合一，尽善尽美。以后荀子在《乐论》中又进一步的提出“美善相乐”的命题，将孔子的思想作了进一步发挥。作为中国艺术精神主流之一的道家，通过“大音希声，大象无形”所揭示出来的反朴归真的思想，以追求在这一境界中的彻底的和谐和统一，庄子在《知北游》中说：“圣人者，巨天地之美”，又说：“德将为汝美。”说明道是美、天地是美，德也是美。所以，道家与儒家尽管各善其善，各美其美，但在美善相兼这一点上，则是一致的。

美善相兼的思想就成了贯穿到中国文学艺术中的一个传统。和谐为美的原则，在中国文学艺术中，所注重的不是形式的和谐，而是情理的和谐，以至形成了系统的情理和谐理论。在传统文艺中，强调伦理美，重“品”，所谓“品”，首先即人品，是指人的思想意识和道德修养。尽管儒家的艺术思想也讲究形式和内容的统一，但比较而言，更偏重于艺术作品的内容和艺术家的品格。中国古代的“诗品出于人品，”① 就是对诗歌的内容特色与诗人品德气质之间的关系所作的理论概括。强调诗人的思想修养对作品的重大影响。在绘画领域中，画的价值不是由它在何种程度上逼真

① 刘熙载：《艺概·诗概》。

地再现了对象所决定，而是由它在何种程度上表现了人的精神境界、表现了什么样的精神境界来决定的，所以，中国画家论创作，强调“人品不高，用墨无法”。此种审美标准反映到音乐中就是：“闻其乐而知其德。”[①] 也正如《吕氏春秋·音初》中说：“闻其声而知其风，察其风而知其志，观其志而知其德。盛、衰、贤、愚、不肖、君子、小人，皆形于音乐，不可隐匿。”中国文学艺术中对于道德伦理主题的执着，已渗透到了文艺创作的全过程。

“美善相兼”的文艺性格不是凭空而来的，它根源于传统文化土壤。古代中国是一个宗法式的农业社会。农业经济占绝对优势，造成生产力发展缓慢。宗法制度的长期存在，宗法组织成为社会结构的细胞和国家统治的基础，由此决定伦理规范占领社会生活的各个领域。在这种现实条件下，滋生出我国传统的以人伦为本位，注重内在精神修养的文化性格。而此种文化所孕育出的文艺观点必然是“美善相兼”的思想。

中国文学艺术独特风貌的形成，是中国传统文化的产物。文学艺术作为文化的自我意识，既决定于传统文化又反映了文化传统。我们正是从这一基点出发来理解中国文学艺术的民族传统的。

---

① 《孟子·公孙丑上》。

捌●宗　　教

宗教是人类历史上一种古老而又普遍的文化现象，也是迄今为止依然在社会和人生的许多方面发挥着重大影响的客观存在。尽管人们常说中国是一个宗教意识淡薄的国家，但在其上层建筑和意识形态的各个领域，宗教的深刻印记同样到处可见，只不过其表现有着自己的特色而已。

一、原始宗教及其演变

中国原始宗教的产生基点同他国的原始宗教一样，是万物有灵论，其发展演变可分为三大系列：1. 自然崇拜，2. 生殖崇拜，3. 巫术崇拜。

1. 自然崇拜

在生产力极端低下，人的思维还十分简单的人类童年，人们面对着漫山遍地的丰硕果实、茂盛野菜、成群禽兽，面对着突如其来的天崩地裂、电闪雷鸣、星坠日失，禁不住对广阔神秘的大自然产生一种依赖与恐惧相混杂的心情。由于先民们对于睡觉、梦幻等现象尚不可理解，以为在人体之外，还有一独立不灭的灵魂存在，而简单地类比判断又使原始人认为，自然界的一切事物也和人一样，具有人格、意志、灵魂，因此而产生出万物有灵论。原始人根据自己的生活方式和需要来虚构神灵的世界和生活方式，并把自己的本质和心态附加给神灵，由此而规定了一套对神灵崇

拜的仪式来表现人与神灵之间的联系，企图用祭祀、祈祷、赞颂等办法来讨好神灵，影响大自然物的灵魂（自然神）和意志，乞求它们多赐福，少降灾，于是产生了对“社稷山川”“天之三辰”“地之五行”“九州名山川泽”[1]的崇拜和祭祀。这种对自然的多神崇拜，在我国古代盛行了很长的历史，《礼记·祭法》曰：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者，祭百神，……此五之所不变也。”所谓五代，即唐、虞、夏、商、周。可见直到进入阶级社会很久之后，这种对自然的多神崇拜仍然保持着旺盛的活力。至少至殷代，这种情况的确是存在着的。[2]

由于先民们思维能力的低下，还不能把自己同周围的自然界区别开来，所以当他们对自然界进行多神崇拜的同时，往往将与自己生存最关切的动植物作为本氏族的保护神来加以膜拜，于是产生了图腾崇拜。《说文解字》云：“南方蛮从虫，北方狄从犬，东方貉从豸，西方羌从羊。”表明虫、犬、豸、羊曾是古代四境部族的图腾。《史记·五帝本纪》曰：黄帝与炎帝争取霸权之时，黄帝“教熊罴貔貅貙虎，以与炎帝战于阪泉之野。”这熊等六兽，大约就是六个部落的图腾标志。此后，随着许多氏族部落的结合、同化，于是出现了由许多种动物图腾组成的综合体，我国古代的龙、凤图腾就是由此而产生的。后来龙便演化成为中华民族的标志。

由于地理环境的原因，自传说中的神农氏以降，我国就是一个农业经济为主的社会，故土地和谷物得到人们格外的崇拜。古代所谓社、稷，就是指土神和谷神，后来演化成国家的代名词。

随着原始人思维能力的发展和对自然界的反复观察，遂将日月星辰、风雨雷电这些产生于空中的自然现象予以综合，抽象出一个帝的概念，开始帝还只是支配如令风、令雷、令雨等诸种气象的神，后来随着地面上君主专制制度的发展，帝便成了百神之

---

① 《国语·鲁语上》。
② 《中国社会科学》1990年第一期。晁福林：《论殷代神权》。

长，具有至高无上的神性。到了殷代末年，帝以天为居所，不仅可以统摄空中诸神，而且开始出现降临人间的趋势。随后，天神(即帝)演变成整个宇宙的主宰，地上的君主则成了天神的代理人，天、地、人逐渐统一起来了，这便是敬天思想的根源。

2. 生殖崇拜

对生命的执着崇尚是人类与生俱来的自然本能，在生产力低下的氏族社会，原始人处于各类自然灾异及部落冲突的包围之中，生命缺乏保障，故他们更加关注本氏族人员的繁衍增殖，于是能够制造生命的生殖器官便成了先民们顶礼膜拜的偶象。开始他们还只是崇拜女性的生殖器，后来随着思维的发展，出现了对男女两性生殖器结合的崇拜。当社会过渡到父系氏族之后，男性生殖器便取代了女性生殖器受崇拜的地位。在龙山文化和齐家文化的遗址里，出土了许多陶祖和石祖，祖就是男性生殖器，象征生殖繁衍之神。(祖的本字是且，且就是男性生殖器演化出来的像形字。)

生殖崇拜与灵魂不灭思想的结合遂产生出祖先崇拜，人们对祖先举行隆重地祭祀，祈祷他们免灾降福。据甲骨文的记载，商王每事必卜问祖宗，祈求祖宗指示，给予保佑。开始人们是男女祖先并祭，后来随着宗法制度的产生和强化，祭坛便成了男性祖先的一统天地。由于当时人类的主要威胁来自自然界，所以对那些勇于征服自然的英雄便予以分外地高扬。英雄人物遂成了祖先崇拜的主要内容。《国语·鲁语上》云：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死鲧鄣洪水而殛死，禹能以德

修鲧之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王；幕，能帅颛顼也，有虞氏报焉；杼，能帅禹者也，夏后氏报焉；上甲微，能帅契者也，商人报焉；高圉、大王，能帅稷者也，周人报焉，凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也。”由上可见，殷商以上祖先崇拜的主要对象是那些征服自然的英雄人物，而时至奴隶制发达的周朝，文治武功便成了入选的主要标准了。这种变化是由社会的发展决定的。后来的圣贤崇拜（如对孔子、关羽、诸葛亮、朱熹的崇拜）即由此演化而成。后世的法祖思想便渊源于对祖先的崇拜。

3．巫术崇拜

先民们在对待、处理人——神关系的问题上，除了采用祈祷、贿赂式的献祭来求助超自然的异己力量来实现生活的欲求之外，还有采用权术、计谋诱使对方为己服务的一手，这就是巫术。

有一种观点认为，巫术的产生是在一切实际情况使人的感情处于紧张状态时，在思想和行为上对这种情况作出的自然反映。也就是说，当原始人因仇恨、恐惧、失望、愤怒、疾病等等原因而造成心理上的紧张之时，往往本能地借助语言、姿势等形式进行一番宣泄，以为诅咒的语言和愤怒的姿势已奔向仇恨的对象而且予以了沉重的打击，于是萦绕于心目中的令人不安的幻象也就随之消失了，心理上也就恢复了平衡。这种“纯粹用主观的意像、语言、行动宣泄了的强烈情感的经验，结果深深地使这经验似乎是真实的客观界，好像那是什么实际的积极的成就，好像那是什么启示给他的势力所成就的，这个势力，实际是用生理心理一时不受抑制而产生，但显得好像是来自外界。”于是便产生了咒、仪式

以及相信咒与仪式的效力的信仰，这就是产生巫术崇拜的原因。[1]

巫术于中国古代甚为发达，最初之时，民神混杂，家为巫史，人人皆可为之。后来随着社会的发展，出现了专门交通神人的巫觋。据《国语·楚语下》观射父云："民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。"注曰："觋，见鬼者也，周礼男亦曰巫。"《说文解字》云："巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。"巫除了能降神外，还可解梦、占星、预言祸福，祈雨求祥，驱鬼医病。总之，一切非人力可以预期必成的目的和事务，人们都可以通过巫来调动鬼神之力为之服务。

先秦时代，巫术在社会生活中扮演了极为重要的角色。通过出土的甲骨文可以得知，殷人凡国有大事，都要通过占卜征求天神、祖先的启示来决定；翻开《左传》，我们也可以见到许多通过占卜、释梦来决定军国大事的记载；一部《周易》，更是占卜之术的集大成。《尚书·伊训》云："敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。"综上所言可以看出，巫术在先秦社会充分发挥了它的社会功能，即便是秦汉以后，巫术也时常在社会生活中产生一定的影响。《史记·封禅书》云：汉高祖刘邦于"长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天：皆以岁时祠宫中。"而汉武帝"尤敬鬼神之祀。"及至"病鼎湖甚，巫医无所不致。"时至东汉，巫术与儒学相结合，致使谶纬迷信甚嚣尘上。当道教于华夏土地上萌芽诞生之时，巫术又成了它的重要来源之一。而装神弄鬼，求卜占卦的巫风至今

---

① 参见马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，上海文艺出版社1988年影印本。

仍时常飘动在街头巷尾，农家田舍。在人为宗教不甚发达的国土之上，巫术却绵绵不绝、大有市场，这是一个值得深思的历史现象。

当社会进入文明时代之后，原始宗教逐渐向哲学思想演变，在先秦诸子百家学说中，许多学说都明显地含有原始宗教的内容。如后来于封建社会思想领域中占统治地位的儒家学说，在很大程度上，就是由原始宗教中的生殖崇拜、祖先崇拜演化形成的。[1] 可见原始宗教的发展对于我国古代哲学思想的形成曾起有十分重大的作用。

二、人为宗教的产生及其发展

恩格斯于《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》中指出：所谓"人为宗教"，是指阶级社会的宗教，即借助于有意识的人为力量而发展起来的宗教。关于其宗教的定义，目前学术界尚众说纷纭，莫衷一是。但有一点是比较一致的，即作为一种成熟的宗教，必须具备以下要素：对超人间力量的信仰、宗教仪式、宗教组织和神职人员、神庙、特殊的宗教感情以及道德规范等等。从这一点上看，中国的人为宗教直到东汉早期佛教的传入和其后道教的产生才出现；但在原始宗教向人为宗教的发展过程中，有一个准宗教的过渡阶段，这就是汉武帝时由董仲舒建构出来的体系完备的天人感应神学。

1. 天人感应神学的准宗教性质

说天人感应神学是准宗教，是因为虽然它没有完全具备宗教的要素（如宗教仪式、神职人员、神庙等等），但是它又完全承担

① 参见周予同《"孝"与"生殖器崇拜"》《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社 1983 年版第 70—91 页。

了宗教的职责。人们也许会问，宗教应包含哪些职责呢？我认为，作为一种成熟的宗教，它必须承担起如下职责：

（1）协调人与神的关系。所谓人与神的关系，也就是人与自然、与天的关系。随着人类社会的发展，人们逐渐地加强了对自然界的了解和改造自然的信心，同时也就逐步地摆脱了对自然界的盲目崇拜。但是，人们不可能完全摆脱自然界的影响，它的变幻莫测，它那广阔无垠的空间和漫长无限的时间，往往令人情不自禁地产生出一种巨大的恐惧和深刻的自卑。所以，人们总是要千方百计地保持着与它进行联系，以求得心理上的平衡和稳定。可以这样认为，无论是对耶稣的顶礼膜拜，还是对释迦牟尼、玉皇大帝的焚香歌颂，其背后都隐藏着人们在自然界面前所产生的恐惧和自卑，这也是许多自然科学家走进神殿教堂与神沟通的重要原因。所以说宗教的首要职责是协调人与神的关系。

（2）协调人与社会的关系。社会是由人来组成的，没有人也就没有社会；人是由社会联系起来的，没有社会人也不可能独立地生存，二者就这么彼此依赖，相辅相存。问题就在于，人类社会自进人文明时代之后（即进入阶级社会之后），便演变成了一个不公平的、甚至是罪恶的存在。如何使人们广泛地接受这个存在，也就是说如何使二者处于一个较为和谐的状态之中，便成了宗教的另一个职责。人生来就是赎罪的也好，人生是一个苦海也罢，目的只有一个，就是要人们停止思考，勿庸反抗，老老实实地接受社会的存在。从这一点上讲，毫无疑问，宗教的确是一种“精神鸦片”。

（3）协调人与人的关系。既然人不可能脱离社会而独立地生存，那么，就必然地要与他人发生各种各样的联系和交往。在其联系和交往中，如果没有一个共同的规范标准，人们就会陷人举止失措甚至矛盾冲突之中，为了解决这一矛盾，各种宗教都千方百计地神化伦理道德的作用，以此来协调人与人之间的关系。

（4）解决人的归宿。据心理学家揭示，死亡恐惧是人的最大

焦虑，因为它给予人们的是一种空无虚有的感受。所以，人们总是要极力地寻找一个比较满意的人生归宿，以此来排遣死亡恐惧造成的焦虑，求得心理上的平衡，这同样是宗教的一个极为重要的职责。所谓的彼界、来世天堂、涅槃境地，羽化登仙等等，无一不是为人们安排一个诱人的归宿以消除人们心头的死亡恐惧。从这一意义上讲，无论那一种人为的宗教，都是一种关于死亡的理论。

通过上述归纳可以得知，沟通协调人与神、人与社会、人与人的关系，为人们安排一个比较满意的人生归宿，是宗教的基本职责和作用，也是任何一种人为宗教都必须从理论上予以解决的重大问题。那么，董仲舒建构的天人感应神学又是怎样承担起这些基本职责的呢？

天人感应神学的理论基石是上天有灵论，核心内容是"君权神授"，天与人相通，二者交互感应。首先，董仲舒应用迷信说教，将天打扮成一个有感情，有意志，无所不能的"百神之大君"[①]认为天是"群物之祖"，[②]所有的自然现象都是天神有目的的活动，是天神意志的体现。接着他宣布，皇帝是天神人间的代理人，是天的"大使者"[③]"唯天子受命于天，天下受命于天子。"[④]"人主立于生杀之位，与天共持变化之势，物莫不应天化，天地之化如四时。所好之风出，则为暖气，而有生于俗，所恶之风出，则为清气而有杀于俗，喜则为暑气而有养长也，怒则为寒气而有闭塞也。人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木。喜乐时而当，则岁美，不时而妄则岁恶，天地人主一也。"[⑤]如此一来，天人相通，君权神授，天神与君王都被涂抹上一层神秘的色彩，天下众人则

① 《春秋繁露·郊祭》。
② 《汉书·董仲舒传》。
③ 《汉书·董仲舒传》。
④ 《春秋繁露·为人者天》。
⑤ 《春秋繁露·王道通》。

成了受其支配使唤的奴仆。可以明显地看出，董仲舒的理论完全是为封建专制集权服务的。但经过董仲舒的这样一番鼓吹宣传，人与神，人与社会的关系也就沟通协调了。

“礼”是天人感应神学理论体系的一个重要的组成部分。《春秋繁露·奉本》云：“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑贵贱大小之位，而差内外远近新旧之级者也。”董仲舒之所以要如此高扬、神化礼，其目的是显而易见的，就是要人们在其联系交往中各安其份，共同遵守统治秩序和规范标准。“君子非礼而不言，非礼而不动，好色而无礼则流，饮食而无礼则争，流争则乱，故礼，体情而防乱者也。民之情，不能制其欲，使之度礼。”① 只要人们都用礼来约束自己的言行举止，那么，人与人之间的联系交往也就协调了。

与宗教所宣扬的彼岸世界、来世天堂、涅槃境地大相径庭，在关于人生归宿问题上，天人感应神学反对寄希望于来世，而是鼓吹人们将自己依附于君王、国家之身，融化于群体之中，于现实世界中立德、立功、立言，让有限的生命凝固成为一个永垂不朽的英名，如此便可世世传唱，虽死犹生。为了使其理论能为人们广泛接受，董仲舒便将崇教化、立学官、察举征辟、建立文官之制等内容纳人了天人感应神学体系。“养士之大者，莫大乎太学；太学者，贤士之所关也，教化之本原也……臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。臣愚以为使诸列侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者，岁贡各二人以给宿卫，且以观大臣之能；所贡贤者有赏，所贡不肖者有罚，夫如是，诸侯、吏二千石皆尽心于求贤，天下之士可得而官使也”。②由“孝悌”、读经出身经推荐考核而人世干进求禄，建功立业，将“修身、齐家、治国、平天下”有机地结构成为一个不可分割的整

① 《春秋繁露·天道施》。
② 《汉书·董仲舒传》。

体。这样不仅为专制皇权提供了行政支柱，而且也为士大夫确立个体价值、寻找人生归宿提供了途径和保障。

综上可见，董仲舒所建构的天人感应神学虽然不是宗教，但实际上已承担了宗教的职责，所以说它具有准宗教的性质。不过，天人感应神学思想体系是以安定的大一统社会作为自己生存的首要条件的，当社会进入动荡不安的东汉后期，天人感应神学便走向衰落和崩溃。它所承担的宗教职责也就随之失落了。而人与神、人与社会、人与人之间必须有一个联系的纽带，人生的归宿也必须要有一个较为妥当的安排，于是中国的人为宗教便于天人感应神学衰落崩溃之时应运而萌芽诞生、粉墨登场了。

2. 道教的产生及发展

两汉属于我国历史上的宇宙期之一，而东汉（尤其是安帝至灵帝之间）又恰好是太阳黑子衰弱期，其强度竟处于前后 1800 年间最小值，[①] 由此而造成了自然灾异的泛滥。自安帝直至献帝，东汉王朝始终处在多灾多难的包围之中，山崩、地震、狂风、水旱、蝗虫、瘟疫，此起彼伏，群起夹攻。同时，由于统治集团内部的无休止地争斗，导致东汉后期的政治也日益腐败黑暗。面对着狰狞恐怖的大自然和混乱罪恶的现实社会，人们深深地感受到个体的渺小和无能，受害最深的下层百姓遂自动组织起来、企图依靠众人之力来应付瘟疫、饥荒、水旱、战乱等关系生存的重大问题，于是道教开始萌芽。顺帝年间，客居蜀地的张陵学道鹤鸣山中，造作符书，招收教徒、凡受其道者都要交五斗米。此后道教便传播开来："陵传子衡，衡传于鲁，鲁遂自号"师君"。其来学者，初名为'鬼卒'，后号'祭酒'。祭酒各领部众，众多者名曰'理头'，皆校以诚信，不听欺妄，有病但令首过而已。诸祭酒各起义

---

① 参见高建国：《两汉宇宙期的初步探讨》，《历史自然学进展》海洋出版社 1987 年版。

舍于路，同之亭传，悬置米肉以给行旅。食者量腹取足，过多则鬼能病之。犯法者先加三原（宥也），然后行刑。不置长吏，以祭酒为理，民夷信向"，[①]至灵帝时，各种自然灾异（尤其是瘟疫）更加频繁（东汉后期的11次瘟疫，其中就有5次发生于灵帝时期）。巨大的死亡引起了人们更大的恐慌，于是道教得以迅速发展。此时除了蜀地的张鲁之外，三辅的骆曜、河北的张角、汉中的张修等人也先后创立教派。"骆曜教民缅匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因此符水饮之。病或自愈者，则云此人信道；其或不愈，则云不信道。修法略与角同，加施净室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒，主以《老子》五千文，使都习，号'奸令'。为鬼吏，主为病者请祷。……使病者出米五斗以为常，故号'五斗米师'也。……小人昏愚，竟共事之[②]。出米五济、符祝疗病，人们抛弃了神圣的上天和君王，企图通过众人的团结互助和另一种神秘的力量来与群发迭起的灾害相抗衡。然而实践告诉广大下层贫民，这种抗衡方式是无效的，灾害依然不断地威胁着他们的生存，统治者对他们的压榨也越来越残酷。在此生死存亡之际，人们利用道教联络组织起来，冲天造反，"犯上作乱"，由此而产生出东汉末年的规模浩大的黄巾大起义。随着这次起义的失败，道教的发展也遭到了统治者的扼制。

曹魏西晋时期，由于天人感应神学的崩溃而致使人们失去了精神支柱，人与神，人与社会，人与人之间也因此失去了正常的联系而出现疏离，人们举止失措，陷入焦虑恐惧之中。于是人们将注意力转移到精神支柱的重建上去了，所以道教未能得到大的发展。时至内圣外王思想深入人心的东晋，人与社会的关系取得了和谐统一，死亡恐惧遂强烈地凸现出来，由此带来了宗教的昌

① 《后汉书·刘焉传》。

② 《后汉书·刘焉传》注引《典略》。

炽，一部全面论述道教宗旨、哲理、仪式、方法的结构完备的道教经典——葛洪的《抱朴子·内篇》便应运而生，从而道教便结束了其原始风貌，建立起独立的思想体系。

道教是在中华民族的土地上产生出来的，它源于古代的民间巫术和秦汉之际的神仙方术，在理论上依附于《老子》、《庄子》等道家学说而又有所改造、发展，在其思想体系之中蕴含着十分丰富的本民族的文化心理因素。反对形神分离、舍身涅槃，也不主张人们抛弃现实去追求虚无缥缈的彼岸天国，而是倡导人们立足于现实世界，追求生命的长久，尽情地享受人生，这便是道教与世界其它宗教的根本区别，同时这也是葛洪道教思想的核心内容。详观《抱朴子·内篇》20卷，无论是神仙方药、养生延年，还是房中御女之术、服药行气之道，无一不与上述核心内容发生密切地联系。葛洪的道教思想主要是借助于道家的理论建立起来的，同道家一样，葛洪将"玄"、"道"、"一"作为宇宙的本体，不过他又为之涂上一层宗教的神秘色彩，使道家的空虚缥缈的"无"变成了道教的无所不在的"有"。清静无为，抱朴守真，逍遥神游，本是道家所鼓吹的精神境界和生活情趣，现在葛洪又为此加上养生长寿、排除死亡恐惧的新内容，从而表明了道教与道家的联系和区别。肯定现实，这是道教与儒学的相通之处，但如何稳定社会秩序，协调个体与社会的关系，葛洪却没有提出自己的理论，而是借用儒家的纲常名教来作为补充。所以葛洪的《抱朴子》除了"言神仙方药鬼怪变化养生延年禳邪却祸之事"的《内篇》之外，还有一"言人间得失，世事臧否"的《外篇》与之相辅相成。①

如果说东晋葛洪使道教摆脱了原始的风貌，建立了自己完整的理论体系的话，那么南北朝的陆修静、陶弘景、寇谦之等则为道教的进一步的成熟发展作出了巨大的贡献。

刘宋道士陆修静曾走遍江南巴蜀，收集道书1128卷，并将其

① 见《抱朴子》外篇卷50，《自叙》。

以洞真、洞玄、洞神为类别编辑成《三洞经书目录》，为《道藏》的三洞四辅体系奠定了基础。他集丹鼎学与符箓学于一身，开崇虚馆，制定了种种戒律，编纂《洞玄灵宝五感文》等有关斋醮仪范的著作百余卷，对上清、灵宝、正一等派各自不同的斋醮制度第一次作了明确的叙述和规定，并还为道教开了悬挂天尊像的先例，结束了道教"无状形象"的局面。在陆修静的努力下，道教的组织形式、行为规范、斋醮仪式、神的谱系及理论典籍都开始整齐划一了。而其再传弟子，齐梁道士陶弘景则为道教的发展作了进一步的努力。陶氏杂习儒佛，主张三教合流，编《真诰》阐述道教的种种理论，撰《真灵位业图》建立道教的神谱，著《养性延命录》论述道教的养气长生理论，使道教的理论，仪式、组织形式和行为规范进一步得到统一。北魏道士寇谦之"清整"五斗米道，密切道教与皇权的关系，并引佛入道，模仿佛教仪规建立起一套完整的斋醮、诵经、礼拜、祈祷的宗教仪式，为天师道的进一步发展奠定了基础。

时至唐代，由于皇帝与李耳连宗，便借道教来抬高自家的声威，同时还由于安史之乱以前，唐代空前稳定繁荣，人们沉醉于现实的欢乐之中，深情地眷念着人生，所以，道教便得到了如火如荼的传播。大都小邑、幽谷名山，无处不飘浮着道教的香雾烟气。而上至皇帝大臣，下至士大夫及庶民百姓，又无不如醉如痴地浸淫于道教的斋醮祈禳，炼丹服药之中。正值道教中粗俗的仪式、方法如斋醮祈禳、禁咒符箓、服药炼丹等弥漫于整个社会并同佛教争吵不休的时候，王玄览、司马承祯、吴筠等道士都在悄悄地吸入佛教的哲理来改造道教的理论结构。他们归复老庄，融合佛教，主张清静养性，"试图把道教粗鄙的形式转化为高雅的形式，把向外的追求转化为向内的体验，把迷信转化为哲理，使道教更高雅脱俗，成为文人士大夫更能够接受的思想观念。[①]

---

① 葛兆光：《道教与中国文化》第 197 页，上海人民出版社 1987 年版。

宋元之时，道教似乎迈向了它发展的顶点。一方面是统治者为其修建宫观，编刻《道藏》，赐号加封，一方面是自辽金元三世，道教本身经历了一番新的分化组合，确立南北两大教团。元世祖于至元十三年召见张道陵之三十六代孙张宗演，封为嗣汉天命，命其主领江南道教，形成了以符箓为主的正一教派。这正一教派实际上是由原南北天师道与上清、灵宝各派合流而成。北方的教团是全真教，该教团又分为北南二宗。道教史上将金代道士王重阳创立于山东的全真教称为"北宗"，将北宋道士张伯瑞创立的"紫阳派"称为"南宗"。二者均以修炼为处，故都属于全真教大系。因该教以明心见性、养气炼丹、含耻忍辱为内修之"真功"，以传道济世，苦己利人为外修之"真行"，功行双全，证真成仙，故谓之全真。元初，由于王重阳的弟子丘处机曾投奔于成吉思汗门下，所以倍受宠遇，赐号"神仙"，令掌管天下道教，全真道也因此而红极一时。

若从道教的思想理论的发展来看，自宋代以降，除了全真教高唱"三教圆融"，模仿理学吸收佛、儒学术对该教的神学理论作过一些发展之外，再就没有什么新的建树了。因为它的合理内核已被宋代理学家们融进了理学，所以自宋以下，道教便成了理学的补充，只能在排遣人们的死亡恐惧方面起一些作用。再也不可能像南北朝隋唐时代那样成为思想领域中的三大支柱之一。所以说，道教的巅峰时期至唐宋之际就已经结束了。

元代以降，道教衰落，除了在皇宫和民间还具有一定市场之外，在士大夫中已经没有多大的影响了。

3. 佛教的传入和中国化

佛教本是产生于印度的宗教，大约于两汉之际开始传人中国。据《魏书·释老志》云：张骞西域时，已知大夏"旁有身毒国，一名天竺，始闻浮屠之教。"《三国志·东夷传》注引《魏略》云：西汉哀帝时，"博士弟子景庐，受大月支王使伊存口授浮屠经。"是

为汉人接受佛教的最早记载。不过，学术界一般认为，佛教正式传入我国是东汉明帝永平年间。据《后汉书·楚王英传》曰：汉明帝刘庄在给楚王英的诏书中，曾褒英"诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。"同时还提到伊蒲塞（菩萨）、桑门（沙门，即和尚）等名称。然东汉一朝，佛教始终没有什么发展，只能依附于中国的方术来勉强求得生存。魏晋之时，佛教又转而依附于玄学之身求发展。当时佛学经义译本甚少，且其译文生涩费解，般若之学尚不能形成一个比较完整的理论和体系，僧徒们在宣讲时往往因人而异。在玄学思想的影响下，佛学中的"空"、"无"及"安般守意"等名词概念就往往比附于玄学中的"虚无"、"本末"、"清静无为"，从而使之糅杂相混起来，遂使般若学分成为"六家七宗"等不同的学派。唐元康《肇论疏》曰："梁朝释宝唱作《续法论》一百六十卷云，宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》。论有六家，分成七宗。第一本无宗，第二本无异宗，第三即色宗，第四识含宗，第五幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家为二宗，故成七宗也。"本无宗以道安为代表，认为一切诸法本性空寂，无在万化之前，空为众形之始。本无异宗以竺法深、竺法汰为代表，主张万物为有，有生于无，无能生有，先无后有，即色宗的代表是支道林，主张"色不自有，虽色而空"，"色即为空，色复异空。"识含宗的代表是于法开，认为世俗的欲界、色界、无色界这三界为长夜之宅，心识为大梦之主。幻化宗以道壹为代表，其基本教义为："一切诸法，皆同幻化，因幻化故名为世谛，心犹存真不空，是第一义，若神复空，教何所施，谁修道？隔凡成圣，故知神不空。"心无义宗的创建人为支愍度，基本教义为："心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。"缘会宗的代表地于道邃，其教义为"缘会故有，是俗，推析无，是真。"

时至东晋后期，佛教开始摆脱对中国文化的依附，建立起自己独立的宗教思想体系，这种转折是由佛教经过同中国传统文化长期的接触、碰撞、冲突、调和，逐渐摸清了两种文化的交融点

后产生的。纵观东晋南北朝的佛教思想，凡具有生命活力的，都是中印两种文化彼此渗透，相互影响，联结整合的结晶。可以这样认为，东晋南北朝佛教的发展过程，实际上就是它不断中国化的过程。当时佛教中的突出代表有三个：即慧远、僧肇、竺道生。

因果报应说是佛教最根本的宗教理论，同时也是中国祭天祀祖的重要文化心理之一。生活于东晋时期的慧远抓住这一交融点，以神不灭论为理论基石，以业报自受说将报应法则从中国传统的“天”和家族中划分出去，以现报、生报、后报即所谓的“三报论”的详细解说来遮掩报应说的漏洞和消除人们的疑惑，由此而建构出独立的宗教思想体系。慧远所建构的这种以因果报应为核心内容的宗教思想在南北朝时曾遭受到神灭论思想的猛烈抨击和批判。兹后，该宗教思想虽然在士大夫阶层中逐渐失去了市场，但是在社会下层百姓中却始终保持着旺盛的活力，影响至今。

正值慧远的佛教思想于南方风行蔓延之时，北方的僧肇亦在对魏晋佛学之“六家七宗”进行总结性批判的基础上建立起独自的佛教思想体系。按佛教所云，菩萨修行达到七地之时，就会进入一种寂静空虚，无此无彼的神秘的精神境界。而庄子哲学和魏晋士大夫们亦宣扬和追求一种超越时空、逍遥自由、形神合一的精神意境。僧肇以此为核心内容，建构出“不真空”的宗教思想。这三个思想不甚关注外在鬼神的作用，也不鼓吹人们脱离现实社会去追寻西方极乐世界，而是强调、高扬个体的主观领悟和精神王国中的信马由缰。这也是觉醒之后的士大夫们长期执著追寻的东西。随后，另一佛学大师竺道生对此予以丰富发展，彻底否定西方极乐世界，明言佛身是一无形相的神秘的精神本体。不管是什么人，只要清心无欲，不为世俗所累，便可以（也只能）于现实社会之中立地成佛，进入涅槃境地。这个涅槃境地就是“悟”，就是一种神人合一的精神超越。而这种具有神秘色彩的主观领悟往往是一种难以言状、瞬间即得的感受，于是竺道生首创“顿悟”成佛之说。

将对来世的向往转化为现实的追求，将消极被动的忍耐修行转化成为积极主动的精神享受，将难以感觉、无法经验的鬼神世界转化成为可以领悟的精神世界，这便是僧肇、竺道生佛教思想的特点和贡献。与慧远等人的佛教思想相比较，它同中国文化的主流联系更加密切，更能为士大夫阶层所接受，代表着中国佛教的方向和理论水准。

隋唐是佛教发展的鼎盛时期，其重要标志是原有的学派此时已演化成为宗派。汤用彤先生于《隋唐佛教史稿》中言："佛法演至隋唐，宗派大兴。所谓宗派者，其质有三：一、教理阐明，独辟蹊径；二、门户见深，入主出奴；三、时味说教，自夸承继道统。"其时宗派有所谓八宗、十宗、十三宗之说，现撮其影响较大者简介如下：

三论宗：源于印度大乘佛教的中观宗，由鸠摩罗什等人传人中国，齐梁之际的僧朗为其发展重镇，实际创宗者为隋代吉藏。由于该宗以《中论》、《十二门论》、《百论》为主要经典，故曰三论宗。该宗建立真、俗二谛的理论，以认识宇宙万物的实相，而导归于无所得。《续经宝箴》云：法朗和尚"每登高座，诲彼门人。言以不住为端，心以无得为主。故深经高匠，启悟群生，令心无所著。三世诸佛，敷经演论，常云：'皆令众生心无所著。"实质上是劝人一切任其自然。

天台宗：源于北齐，实际创宗者为生活于陈隋之际的智觊。因其住天台山，故名，又因其所据主要经典是《法华经》，故又名法华宗。该宗要旨在三谛圆融，一念三千。所谓三谛，即空、假、中。该宗认为：诸法无自性，故空；因 有而不实，故假；不执着于空、假，亦空亦假，故中。此三谛皆由心生。宇宙万物，种种差别，同样是由心而生，即所谓一念之动而现出三千诸法。可见天台宗在理论上是十足的主观唯心主义，它所宣扬的这些理论对于后来的陆王心学影响甚大。

法相宗：源于印度大乘瑜珈宗即有宗，因其善于对事物名相

作烦琐分析，故曰法相宗。又因其宣扬“万法唯识”，或曰唯识宗。其创始人是著名的西行取经者——玄奘及其高足窥基。依据的佛经有《华严经》、《解深密经》、《楞严经》，论有《瑜珈师地论》、《成唯识论》等等。该宗宣扬的“万法唯识”是以眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶为八识。前五识属于感觉、第六识管思维和感觉，第七识起联系作用，第八识总管一切，故又曰“根本识。”它联绵续存，类若灵魂，承担着因果报应。法相宗认为，世间万物，不过是八识变现的“现分”而已，离开八识，客观事物是不存在的。人们的主观认识能力，则是八识的“见分”，认识世界乃是八识自己认识自己。法相宗还有“种子”一说，种子分有漏、无漏，后者至善，皆藏于阿赖耶识中，是一切法的根本原因，或曰：“第一缘起”。人要解脱必须不断修行，使有漏种子转为无漏，即舍染归净，达到成佛。法相宗比较忠实地介绍了印度大乘有宗学说，于唐太宗、高宗时风行40余年，以其理论过于烦琐，不久便导致衰落。

华严宗：与法相宗一样源于印度大乘有宗，然二者却有很大的差异。法相宗比较忠诚于大乘有宗学说，而华严宗则运用中国文化予以了较大的改造。该宗极力沟通尘世与彼岸、主观与客观，一与多、大与小的关系，强调无碍圆融。其正始创始人是武则天时的法藏，因其以《华严经》为主要经典，故名。华严宗有“十玄门”、“四法界”之说。“十玄门”是要人们觉悟到世界是一张复杂多样而又连贯圆融的关系网络，事事皆体现佛性，彼此交相辉映，重重无尽。“四法界”将世界分为事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界四种存在，认为理事互摄、色空交融，如十面镜子共映一光烛，光交相辉映而无限。可见该宗的基本精神是去滞求通、消除一切差别与对立，带有老庄哲学的明显印记。

净土宗：东晋之季，慧远曾与刘遗民共立誓期生净土，故后世学者多以此为净土宗之先导。从思想渊源上看，二者的确存在着密切联系。净土宗的创造人是道绰和善导，主要经典是《无量

寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》。在隋唐众多佛教宗派之中，净土宗是最缺乏哲学理论的一派。它极力宣扬极乐世界之美妙，并言信奉者只要口念佛名号，坚持不懈，临终时便可心不颠倒，往生极乐净土。可见净土宗的要旨在于排遣人们心头的死亡恐惧。由于其教义简明，方法易行，所以在缺少文化的下层百姓中有着广大的市场，影响至今。

禅宗：据禅宗定祖之说，梁武帝时，印度僧人菩提达摩来华，是为中国禅宗初祖。达摩传慧可，可传僧璨，璨传道信，信传弘忍，忍传慧能。慧能世称禅宗六祖，与其同学神秀分为南北二宗。中国禅宗的实际创始人就是这位六祖、南宗首领慧能。如果说净土宗与慧远的关系密切，在缺乏知识的下层百姓中影响深远的话，那么，禅宗则可以说是僧肇、竺道生佛教思想的继承者，代表着中国佛教的方向和理论水准，在士大夫中影响极大。禅宗的基本内容是：一、反对渐修，主张顿悟。北宗神秀有偈云："身是菩提树，心是明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。"主张渐修。而慧能则针锋相对作一偈云："菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。"意谓万法性空，要在主观领悟。这是对竺道生"顿悟"成佛说思想的继承。二、鼓吹"自性本自具足"，"佛向性中作，莫向身外求。"① 只要明心见性，即是成佛。此与魏晋以来思想界中由外在的秩序规范向内在的伦理道德的转变是相吻合的。三、破除传统规戒律，主张不诵经义，不习禅定，即所谓"教外别传。"后来发展到"真如"，不用正面语言文字表达，而用比喻、隐语，乃至拳打脚踢来启发信徒觉悟，称之为机锋、棒喝。这是因为主观领悟往往是一种难以言状的感觉，即晋人嵇康的"言不尽意"说，故语言文字便成了多余的东西。四、否定外在权威，反对离俗出世，有所谓"吃饭、着衣、屙屎、送尿，""运水、搬柴、无非妙道，""饥来吃饭，困来即眠，便是用功"之说。实质是要

① 《六祖坛经》。

一切任其自然。禅宗还呵佛骂祖，言恨不得释迦牟尼初生时便“一棒打杀，与狗子吃。”这是因为主观领悟是不需要任何外在权威的。可以这样说，禅宗是对僧肇、竺道生佛教思想的继承和发展，并将其推向了巅峰，使佛教更加中国化了。同时，佛教的思想理论的发展也就走向了终结，唐代以后，佛教于思想理论上就再也拿不出像样的东西了。同道教一样，这是因为它的合理内核已被理学吸收走了。

纵观佛教在中国的发展，主要可以分为两大系列，一是以慧远、净土宗为线索，接受的主要对象是缺乏文化的下层百姓（当然并不排除在士大夫中也具有一定影响）；一是以僧肇、竺道生、天台宗、华严宗、禅宗为发展线索，接受的对象是士大夫阶层。后者与中国的传统哲学思想关系密切，更接近中国文化的主流。

这里还需要一提的是，公元 7 世纪，印度传入的密教和汉地传入的大乘教同西藏原来的苯教相结合，形成藏地佛教，俗称喇嘛教。该教于 11 世纪中叶开始形成教派，有白教、花教、红教、黄教等。其中黄教在各教派中势力最大，由宗喀巴创立，其嗣法弟子称达赖、班禅，代代相传，担任其教主。元代时，由于皇帝的支持，西藏形成政教合一体制。至于喇嘛教在藏族人民生活中的影响，至今还比较强烈。

4. 伊斯兰教、基督教在中国的命运

伊斯兰教在开始传入中国大约是在 7 世纪中叶，学术界一般将唐高宗永徽二年（公元 651 年）大食国派使节来长安朝贡，作为它传入中国的标志。伊斯兰教的传入主要有两条途径，一是陆路，一是海上。陆路由西域经河西走廊传入，新疆、宁夏等地的伊斯兰教之所以势力甚大，即主要得力于陆路。海上主要经由波斯湾、阿拉伯海、孟加拉湾、马六甲海峡、东南沿海而传入，8 世纪中叶，东南沿海的一些通商口岸如广州、泉州等地的阿拉伯商人日益增多，其中不少人就地安家落户，与汉人通婚，其后裔聚

众而居，保持着先人的伊斯兰教信仰，并建有其宗教组织和礼拜寺，置有公共墓地，逐渐在中国扎下根来。公元10世纪中叶开始，中亚伊斯兰国家萨曼尼王朝的势力进入新疆，伊斯兰教随之进入，并逐渐蔓延全疆。后来随着成吉思汗的西征，一大批阿拉伯、波斯和中亚的工匠、士兵纷纷东来，遂与汉、蒙、维等族通婚安家，相聚而居，一个普遍信仰伊斯兰教的新的民族——回族便逐渐形成，其初主要分布于甘肃的河西走廊，后来遍布全国各地。明清之际，伊斯兰教形成了许多支派，且于西北地区出现门宦制度。同时，还涌现出一批伊斯兰教学者，经堂教育也开始兴起发展。伊斯兰进入中国之后的一个突出变化，就是于汉文译著中大量吸收儒家思想，创立了独特的以儒家思想阐发伊斯兰教教义为特征的宗教哲学。著名的伊斯兰教学者王岱舆、刘智、蓝煦、马注等人都十分精通儒家学说，他们以宋明儒学之士的理学、心学理论来充实伊斯兰教的"真赐"概念，认为"真赐"是真主先天赐予每一个人的，故人们只要"存天理，去人欲"，即可"明心见性"，达到对真主的认识。他们还将伊斯兰教的"真一"说与理学的"太极"说加以融合，并改造理学格物致知说以证"真主独义"的教义，又解释儒家的五伦，使之服从于"忠于真主"这一最高信条。如此以来，伊斯兰教也逐渐被中国化了，成了中华民族文化中的一个重要组成部分。除了回族外，我国的其他一些少民族如维吾尔、哈萨克、塔塔尔、乌孜别克、柯尔克孜等少数民族也几乎全民信仰伊斯兰教，该教在今日的西北地区仍具有相当大的影响。

基督教曾先后三次传入中国。最早的一次大约在唐初，据《大秦景教流行中国碑》(唐德宗建中二年立，大秦寺僧景净撰)记载，景教于公元635年即唐贞观九年由波斯传入我国。所谓"景教"，其实是属于基督教的一个较小的教派聂斯脱利派。景教于唐前期曾得到太宗至德宗等数代皇帝的尊重，流布甚广，《大秦景教流行中国碑》云："法流十道，国富元休；寺满百城，家殷景福。"至会昌五年，唐武宗下令毁佛，同时指斥"异俗"、"西方之教"，

波及景教。据《唐会要》云，其实“勒大秦穆护袄（信基督教者）三千人还俗”。使景教于中原地带失去了传播的条件，遂于内地绝迹。

基督教的再次传人中国是在元代。元太祖太宗时，对欧洲十字军战争中的罗马教皇曾予以援助，二者来往关系密切。故当元世祖人主中原之时，基督教亦随之在中原地区再度盛行。当时被称之为“也里可温教”。该教在元代受到统治者的支持和尊重，朝廷设有“崇福司”，专管该教事务。北京、杭州、宁夏、西安、镇江、泉州等地都建有教堂，其教徒多为蒙古族人或侨居中国的西亚人，甚受统治者的信任，社会地位优越。但随着元朝的灭亡，基督教在中国内地再一次绝迹。

基督教的第三次传入是在明中叶，当时传入的有天主教的耶稣会、方济各会和多旺我会，其中耶稣会的影响和活动范围最广。1582年，意大利教士利玛窦来华传教，将自制地图、天传仪、地球仪等分赠给官员、文人，并传授西数学、力学、几何等科学知识，遂吸引了徐光启、李云藻等著名科学家，致使徐、李等人都因此皈依了天主教。同时，利玛窦还尽力将天主教的教义与中国的儒学结合起来，宣扬儒家学说和天主教义是“同条共贯”，互为补充的。言儒家经典所讲的“上帝”，其实就是基督教所说的“天主”，孔子的“仁”，亦可以等同于基督教的“爱”。利玛窦等人还讲汉语、穿儒服、敬祖先、祀郊天，这便引起了士大夫的好感，为基督教的广泛传播创造了一个好的条件。继利玛窦之后，汤若望、毕方济、南怀仁等传教士相继来中国布教，使中国信教的人数猛增，在一个不长的时间里即达数万。以后，虽然出现清康熙帝的下令驱逐传教士，雍正至清中叶的禁止传教，严格取缔的方针，但基督教再也没有停止过在中国内地的活动。至近代，基督教被某些西方资本主义国家所利用，干出了一些有损于中华民族的事情，曾激起我国人民的多次激烈反抗，这是基督教与其他外来宗教（如佛教、伊斯兰教）在中国的命运所表现出来的一个显著的区别。

三、宗教与中国人的传统理性

在中国，宗教终究没有形成自己独立的文化体系，同时，中国人的宗教意识也比较淡薄，这是一个显而易见的文化现象。而这种文化现象究竟是什么原因造成的呢？以往学术界一般将其归结为大一统的专制集权制度，这固然是有其道理的，但我认为，其根本原因并非在此，而是在于中国人的传统理性。

中国是一个历史悠久的内陆型农业大国，自然界的变化，对于人们的生产生活起着十分重要的作用，所以先民们在长久的农业生产劳动中逐渐养成了依赖自然，观察自然掌握自然规律而用之的习惯。《周易·系辞》云："古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸扬，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"这里所归纳出来的实际上是中国人所特有的解释社会和世界的方式。简单地说，肯定感觉，注重经验，这便是先民们在长久的农业生产劳动中所形成的中国式的思维模式。正是在这种思维模式的指导下，使中国人养成了崇尚天地自然，高扬人的作用，肯定现实人生等等传统理性。

南朝梁代的僧佑于《弘明集序》中曰："详检俗教，并宪章五经，所尊为天，所法唯圣，然莫测天形，莫窥圣心。虽敬而信之，犹矇矇弗了。"此言虽是论战之语，不免带有感情的成份，但细细想来，却也具有相当的道理。国人"所尊唯天"，主要是尊崇天的自然功能，即能够观察、感觉得到的天，如日月之食、星辰之移、四时之变、风雨之化等等，所以中国古代对日月星辰的变异及其规律的观察十分的详细，由此而带来数学的发达、农时季节的完备和浑天仪的精密等等。但对于感觉、经验之外的天，先民们似乎不太深究（即僧佑所言的"莫测天形"）。与此同时，人们还观察发现，生存于大地上的万物之中，唯有人能够认识、掌握自然

规律而予以利用，所以人得到充分的肯定和高扬。《易传》云："天行健，君子以自强不息。""人与天地参"等等，都是先民们对人的高度礼赞。所以，他们一方而极力推崇天，强调天的作用，一方面又鼓吹人可以"制天命而用之。"二者看似矛盾，实际上相辅相成，同出于一种认识方法。

由于人们注重人生现实，故必然地要肯定现实社会的规范秩序。王权思想，圣人所言的治国安民之策及伦理准则也就自然成了必不可少的东西（即僧佑所言的"所法唯圣"）。凡是与王权思想、圣人之言发生矛盾和对立的思想理论，先民们是难以接受的。注重人生现实，就必然地要执著于对人生的尽情享受，执著于对功名利禄的热烈拥抱。《红楼梦》"好了歌"曰："人人都说神仙好，只是功名忘不了。"这话对中国人来说是的确的。人们十分地迷恋儒家所说的"太上立德，其次立功，其次立言"这所谓的三不朽，积极入世，建功立业，并以此作为人生的理想归宿。汉代以前主要是通过戎马军旅来建立功业，而汉代以降则主要通过察举征辟和科举考试来实现功名，故中国人一向将"洞房花烛夜，金榜题名时"视为人生最大乐事。历朝无数的文人学士困守科举考试，至死不悔。所谓"太宗皇帝真长策，赚得英雄尽白头，"说的就是这种历史现象。而对于虚无缥缈的来世天国，人们是不太关注的。对于那种不可感觉、超越现实的主宰——神，国人们也只不过是"祭神如神在"而已，并不予以特别的顶礼膜拜。中国人所言之神，在在多数场合是指能够感觉得到的精神（这一点在老庄哲学思想中表现得尤其明显），而对精神意境的执着追求便成了中国人的一大特色。精神意境的追求是一种主观上的神人合一的神秘体验。任何人只要经过自己的修养努力都可以实现。它不受环境、时空的影响，也不需要经过任何中介（如教会、神职人员等等）的联系，更不需要出世作终生的刻意修行，与现实的建功立业，侧身庙堂之上并不发生矛盾。郭象云："夫圣人虽在堂之上，然其心无异于

山林之中，世岂识之哉。"① "夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日见形而神气无变，俯仰万机而淡然自若②，这种所谓的"内圣外王"思想，实际上是有其历史根源的。精神意境的追求又是一种个体的内心体验，这种神人合一的境界往往是瞬间即得、难以用言语描绘清楚的，所以国人们历来强调心的作用，强调个体的修身养性，强调顿悟，强调言不尽意。

孔子曰："不知生，焉知死。"可见这位圣人对于不可经验的死亡是不甚关心的。但是对死亡的恐惧，对人生归宿的关注毕竟是人类的共性，所不同的是，西方人是以建构虚无缥缈的彼岸天堂，寄希望于来世来排遣对死亡的恐惧；而中国人则是按照自己的思维方式，于现实社会之中来寻找人生的归宿。其主要途径有二：一是通过立德、立功、立言来塑造自我的不朽。一是将原始宗教中的生殖崇拜和祖先崇拜改造成为具有中国特色的宗法制度。曾经客观存在过的，可以感觉得到的祖先被神化了，成了人们顶礼膜拜的偶像。祭祀祖先也就成了上至国君下至庶民百姓的头等大事（所谓"国之大事，在祀与戎"）同时，生育子孙也成了人们神圣的职责，因为它关系到对祖先的祭祀是否后继有人的大问题。这样一来，任何人的生命都不是一个独立的个体，而是人类发展的无数链条中的一环。"毛发体肤，受之父母。"任何个体都是祖先生命的延续，而这一个体又将其传之后代。诚如《列子·汤问》中愚公所言："虽我之死，有子存焉。子又生孙，孙又生子；子又有子，子又有孙；子子孙孙，无穷匮也。"任何人作为个体的生命，终究有其死亡的一天，但若作为人类绵延不断链条中的一环，他又是不朽的，永存的。中国人就这样于现实世界中找

---

① 《庄子·逍遥游》注。

② 庄子·大宗师》注，

到了自己生命的理想归宿。

正由于中国人具有上述传统理性，所以人为宗教就不容易被国人（其中尤其是士大夫）广泛地接受。因为宗教中的一些基本内容如彼岸世界、涅槃境地、羽化登仙等等都是些超越感觉，不可经验的东西。同时，除了国产的宗教——道教之外，其他宗教都是以否定现实世界，否定人生为前提的，于血缘关系方面也十分淡薄。这些都必然地要与中国的传统理性发生矛盾冲突，而作为一个民族的传统理性，自然是在长久的历史发展过程中积淀于人们内心深处的东西，根深蒂固，难以改变。故任何宗教要想在中国的土地上扎根生存，就不得不向中华民族的传统理性作出让步。中国佛教将对来世的向往转化成为现实的追求，将消极被动的忍耐修行转化成为积极主动的精神享受，将难以感觉、无法经验的鬼神世界转化成为可以领悟的精神世界，实际上就是向中华传统理性靠拢的结果。不过，经过这样一番转化，佛教也就失去了它神秘的光环，不可能在中国保持其独立的文化体系。也许有人会问，道教是中国土生土长的宗教，其教义无不与传统理性发生密切联系，为何也没有形成与儒家文化相抗衡的宗教文化体系呢？我认为，道教从诞生之日起，理论上就显得粗糙浅薄，它虽然也肯定人生，肯定现实世界，但它并没有为如何建立现实社会的秩序规范、如何协调个体与社会的关系而建构出自己的系统理论，而是公开借用了儒家学说。所以从葛洪著《抱朴子》开始，道教思想家们就一直在鼓吹道儒互补，将自己牢牢地同儒家思想联系在一起，没有完全的独立开去。这是因为儒家思想是传统理性的结晶，任何其他思想都难以取代它的位置。儒家思想之所以于封建社会里长久未衰，除了统治者的扶植之外，其主要原因也正在于此。作为封建社会统治思想的儒家学说虽然不是宗教，但它却承担了宗教的主要职责，具有准宗教的性质（如天人感应神学、宋明理学），能够抑制住宗教文化在中国的发展。由于它充分体现了中华民族的传统理性，所以能被国人广泛地接受。这便是宗教在

中国不能形成独立文化体系的根本原因。

虽然说儒学承担了宗教的主要职责，具有准宗教的性质，但它毕竟不是宗教，有一些人们需要急切解答的人生课题，它却应对无方。

诸如：人生的旅途很难事事如意，一帆风顺，常会遇上像科举落榜，宦场失意，国破家败，妻丧子亡，疾病缠身之类的挫折和打击，此时便需要一种精神上的安慰和寄托，而这种安慰和寄托于儒学之中却很难得到，于是便出现了遁入空门、求神拜佛，于宗教中求得超脱的历史现象；当人们面对着光怪陆离，变幻莫测的自然、社会、人生之时，禁不住产生一种渺小自卑，无能为力的感受，本能的期望与某种神秘的力量发生联系来应付这一切，以求得心理上的平衡和情绪上的稳定。这种神秘的力量也只能于宗教之中去寻找；人生有许许多多的愿望和欲求，像金榜题名、升官发财、子孙兴旺、人寿年丰、驱恶避邪、逢凶化吉等等，有的欲望甚至是与社会的道德规范格格不入的，如损人钱财、致人于死地等。这些欲求和愿望往往引起人们心理上的烦躁和焦虑，急切地需要一种抚慰来使之平静和稳定，而这种抚慰于儒学之中是难以得到的；当社会进入文明时代之后，人们受越来越多的道德规范，行为准则的约束，这固然是社会发展进步的重要标志，但对人的个性却是一个很大的束缚，使人们产生一种被异化，被压抑的感受，往往于无形之中为一种原始的、本能的焦灼冲动所折磨，急需通过某种途径将其释放和宣泄，以此求得情绪的稳定和心理上的平静。而这种途径也是儒学不可能提供的。正由于儒学难以解决类似上述这许多的人生课题，所以长久以来，宗教便成了儒学不可抛弃的伙伴。

宗教虽然于中华大地上绵延不断，香火不灭，但它始终只能充当主体文化——儒学的补充，并不能在国人之中建立某种共同的价值观念、生活模式和人生信仰，在很大程度上，它只是作为一种平衡人们心理，稳定人们情绪的工具而得以生存而已。国人

们信奉宗教，只不过是为了应付人生中的一些在儒学中得不到解决的难题，所以“平时不烧香，到时抱佛脚”的现象极为普遍。人们没有那种狂热的宗教情绪，对不同宗教也没有概念上的严格区分，出现了“逢灯便上油，遇神即叩头”的历史现象。至于这灯是在佛寺还是在道观，这泥巴老爷（神）是释迦牟尼、元始天尊，还是土地公公、观音娘娘，甚至孔丘、关羽，对国人来说都是无所谓的。家中的人死了，不管是和尚还是道士，一齐请来，吹吹打打，热热闹闹地折腾它七七四十九天后送上山去，这种现象也是十分普遍的。而这种极为普遍的社会现象于世界其它地区却是难以见到的，它从一个侧面充分揭示了国人宗教观念的特色。

玖●家　　庭

一、中国古代家庭的递嬗

家庭和人们的生活密切相关。在远古时期，人类经历了一个不知家庭为何物的漫长的混沌杂居阶段.从家庭发展演变史来看，迄今为止，人类大体经历了四种家庭形态，依次为：血缘家庭、普那路亚家庭、对偶家庭、个体家庭。前三者是原始社会中以群婚为纽带结合而成的家庭形式，有的学者称之为群体家庭（原始家庭）。现代意义上的家庭，通常指产生于原始社会末期的以一夫一妻制的个体婚姻为基础的个体家庭。

个体家庭自它产生之日起，就成为社会最基本的细胞。作为一种社会生活组织形式，它以婚姻关系、血缘关系（含收养关系）为纽带。没有一定的婚姻形态，就没有家庭。在“只知其母、不知其父”的时代，氏族是社会的基本生产单位和生活单位，配偶双方不固定，不能单独组成家庭。随着生产力水平的提高，通婚范围逐渐缩小，一个男子与一个女子在一定的时间内有了较为固定的两性关系，男女双方各自有了自己的主妻和主夫，出现了从群婚向个体婚过渡的对偶婚。在对偶婚中，当主妻和主夫不能任意离异和更换时，就演变成了一夫一妻制的个体婚姻。在这个转变过程中，其动力是生产力的发展。男子运用较前先进的生产工具在生产生活中渐渐取代了妇女的主导地位，加之剩余产品的增加和私有制的发展，男子要求将私有财产传给后代。要做到这一点，势必要进一步缩小婚姻范围，直至一夫一妻制。恩格斯说：

"一夫一妻制的产生是由于，大量财富集中于一人之手，并且是男子之手，而且这种财富必须传给这一男子的子女，而不是传给其他任何人的子女。"① 另一方面，生产力的提高，促进了个体生产的独立，一夫一妻及其子女不需要依靠氏族公社的集体协作劳动，就可以单独进行生产和消费，成为社会的基本生产单位和消费单位。个体生产越发达，从氏族公社中独立出来的个体家庭就越多，最终导致了氏族公社的瓦解。个体家庭，从婚姻关系看，是一夫一妻制的；从血缘关系看，以男子为中心，以父亲血缘计算世系；从经济基础看，是以个体生产为前提的独立生产单位和消费单位。这种个体家庭形态产生后，经过奴隶制社会和封建制社会的发展，一直延续到现代。

个体家庭的产生在葬俗上也可以得到证明。原始社会末期，开始出现夫妻合葬、父子合葬墓。这是他们生前关系的反映。生前生活在一起，死后也要葬在一起。这时的家庭一般由一对夫妻及其子女组成，家庭成员间的平等关系开始消失，即伴随生产力的发展和私有制的产生出现的夫妻社会地位的变化。丈夫要求妻子生育能继承自己财产的嫡亲子女，就必须加强对妻子的控制，妻子则要对丈夫保持忠贞；另一方面，妻子由主要生产者变为主要从事家庭内部事务性劳动。在家庭里，妻子除了生育子女外，就象一个服侍主人的奴婢，成为丈夫的附庸，处于被奴役的地位。所以恩格斯深刻地指出："个体婚制在历史上决不是作为男女之间的和好而出现的，……恰恰相反。它是作为女性被男性奴役，作为整个史前时代所未有的两性冲突的宣告而出现的。"② 这时的男女合葬墓中，男子仰卧直肢而女子侧身屈肢就是这一事实的反映。

如果说原始社会末期的家庭尚无法、礼的限制仅属习惯规范的话，那么进入奴隶社会以后，家庭在礼的约束下不断得到强化，

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第71页，人民出版社1972年。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷第61页，人民出版社 1972年。

形式不断得到完善。

奴隶社会里，对家庭的发展有着深远影响的，一是婚姻关系中重“礼”。婚姻是组建家庭的基础。相传，我国男娶女嫁在伏羲氏时代“以俪皮为礼”，到了五帝时代，加上了“必告父母”一条。进入奴隶社会，形成了繁褥的“六礼”，即从求婚到成亲，要经过纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎六道关口。从家庭关系上说，“六礼”首先强调了男方的主动权及其父权。纳采，即男方家请媒人向女方家提亲。问名，即男方要媒人问清女方的姓名及生年月日。纳吉，即男方于宗庙占卜，看双方结合的吉凶。若吉，就通知女方，婚事正式确定。纳征，即男方请媒人向女方家送厚重礼物。请期，男家择定婚期，请媒人征得女方同意。亲迎，即新郎到女家亲自迎娶新娘。从求婚到婚成，无一不是以男方为主导地位进行的。婚姻双方当事人没有自主权，必须听从父母之命、媒妁之言。《诗经》上说，“娶妻如之何？必告父母。……娶妻如之何？匪媒不得。”这就是后来的父母主婚权或叫包办婚姻。婚姻当事人的这种被动地位是与礼制约束下的婚姻目的相一致的。《礼记·昏义》上说：“昏礼者，将合二姓之好。上以祀宗庙，下以继后世。”婚姻的缔结只是合二姓之好，而非合二人之好；只考虑家庭的利益，而不是当事人间的感情，从而决定了以婚礼为序幕的家庭的功能就是传宗接代，生育男孩，“上以祀宗庙，下以继后世”。其次，“六礼”标志着夫妻双方在组成的家庭中的地位的不平等。妻子在整个成婚过程中处于被动地位，是丈夫用彩礼换来的，成为丈夫家产的一部分。这是妻子家庭地位低下卑微的重要根源。第三，六礼为历代统治阶级和思想家所沿用和提倡（民间也深受其影响），内容上虽有合并或增减，但基本精神未变，甚至渗透到法律条文中，成为影响婚姻和家庭发展的重要因素。

二是一夫多妻制。在奴隶社会里，家庭内部夫妻的不平等（主要指奴隶主家庭），其主要表现就是作为奴隶主的丈夫可以拥有许多个妻子。他们可以把通过各种途径弄来的女奴隶占为己有，

成为合法的妾。另外，在奴隶主贵族中，盛行“媵嫁制”，即奴隶主娶正妻时，妻的妹妹及其兄长的女儿也一同嫁进来，形成实际上的多妻。这时，礼制也公开允许多妻制的存在。《礼记·曲礼》载：“天子有后，有夫人，有世妇，有嫔，有妻，有妾。”应该指出的是，一夫一妻制是名义上的、虚假的，仅仅是针对女方而言的。即如恩格斯所言：“正是奴隶制与一夫一妻制的存在，正是完全受男子支配的年轻美貌的女奴隶的存在，使一夫一妻制从一开始就具有了它的特殊的性质，使它成了只是对妇女而不是对男子一夫一妻制。”①我国夏商时代，奴隶主都蓄有大批妻妾和奴隶。奴隶是奴隶主的私有财产，女奴隶除从事家庭内外劳动外，还是奴隶主发泄和糟踏的对象。通过频繁的战争掠夺来的妇女，都可成为奴隶主的奴隶和“妻子”。一夫一妻制的这种特殊性质一直延续到封建社会和资本主义社会。

在古代家庭的发展演变中，战国、秦汉是一个重要阶段。

春秋、战国之际是历史上的一个大变革时期。生产力迅速发展，农、工、商业经济繁荣，人口迁徙、流动频繁；政治上，实行郡县制，废除了世官世禄制度。这些都直接导致宗法式家族制度的瓦解，家庭挣脱了家族组织的外壳而独立。从生产方式上看，由于铁农具的应用和生产技术的提高，家庭成员已不习惯于奴隶制村社组织下由人监督的集体出工、集体收工的群体耕作方式，这时“民不尽力于公田”、“公作则迟”，而对从政府那里领取一小块耕地以个体小农户为单位进行个体经营更感兴趣。战国时期各国的改革就是围绕着这种精神进行的。不承认家族是人们活动的单位，而将一夫一妇的数口之家的个体小家庭，作为生产、户籍、赋役的基本单位。个体小家庭摆脱了家族组织的束缚而直接隶属于封建国家政权。户籍也以小家庭为单位登记，“四境之内，丈夫、

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第58页，人民出版社，1972年版。

女子皆有名于上，生者著，死者削。"① 同时，登记其田地、资产等。战国时，这种个体小家庭成了社会上十分普遍的现象。这种家庭，从社会阶级成份来看，有的是地主，有的是残余的贵族势力，有的是大商贾、小商人，有的是小手工业者，而数量最多的是个体小农（包括自耕小农和佃耕小农）；从来源看，有的来自破产的奴隶主贵族，有的来自宗法式家族的支子、庶子，有的来自奴隶的解放，大多数则来自脱离了宗法式家族组织外壳的平民百姓。

秦商鞅变法从制度上把家庭个体化、细小化。"民有二男以上不分异者倍其赋"，用增征赋税强制性地使人们分户析居。"故秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。"这种政策的实施，导致以夫妻及其未成年的子女组成的小家庭形态占了多数，今人称之为"核心家庭"。汉初，分户析居之风"犹尚未改"。② 政府虽不加提倡，但在社会上仍较流行。这个时期形成的数口之家的个体家庭在以后的社会发展中，始终占居多数。

东汉以后至唐代，社会上出现了世家大族式的家族组织和累世同居的大家庭，它们的经济基础，是庄园制度。这时的家庭仍是一个独立的生产和消费单位，家庭成员（大多数是依附农民，称庄客、佃客）在庄园地主那里领种一块土地，以家庭为单位，用自己的农具独立地进行耕作，向地主缴纳租课，为地主服徭役。与以前不同的是，大多数家庭已脱离封建国家的户籍，成为庄园地主家庭中的一员，同大地主一起组成一个家族，家庭成员成为家族的族众。这时的家族族长以下按血缘系统分为房或望，房、望以下即族众的个体小家庭。

唐宋之际随着庄园制度的崩溃和门阀士族制度的衰亡，世家大族式家族组织彻底瓦解了。依附庄园和家族的农民和族众或沦

---

① 《商君书·境内》。
② 《汉书·贾谊传》。

为佃户，或挣得一小块土地，成为自耕农、半自耕农，组成新的个体家庭。随着土地私有制的进一步发展，数口之家的个体家庭（包括中小地主家庭）再次遍及全国。为了保证封建政府的赋役来源，个体家庭成为政府争取的对象。一方面为之重建户籍，使之成为国家的编户齐民。另方面，在土地、税收等环节上以优惠的政策吸收人们与土地结合，促使个体家庭真正成为一个生产单位。在家庭规模上，宋代数口之家的个体小家庭无疑占绝对优势。但与其它朝代截然不同的是，在官方统计的户口数字中，平均每户还不到两个半人。这显然不符合历史实际。这与宋政府统计户口时不计女口以及盛行隐匿户口有关。实际上，大多数仍是五口、八口之家。

自宋迄清，随着土地私有制的不断发展，租佃契约关系的进步，以一家一户的小农（包括自耕农、半自耕农、佃农）为单位进行的个体化生产占居统治地位；另方面，宋以后形成了近代封建家族制度，这种家族制度以族田、祠堂、家谱将聚居于一个村落的同属一个祖先的子孙的个体小家庭组织联系起来。个体小家庭在经济上仍然是独立的。第三点，宋以后社会上还出现了一些累世同居的大家庭，这些大家庭并不是永恒存在的。常见的情况是大家庭到了一定的时候就会瓦解，分裂成若干个个体小家庭；新形成的大家庭也是如此。综合上述几种情况，我们可以认为封建社会后期数口之家的个体家庭是社会细胞的主要组成者。近代以来，有人误认为我国古代是以大家庭或家族为主要的社会组织形式，并以此作为我国与西方家庭的重要不同点。其实恰恰相反。我国古代家庭仅就家庭结构、规模来说，与西方家庭没有更多的不同。后者一般的只不过“少上事父母一端耳”。[1]

与奴隶社会相比，封建社会的家庭一夫多妻制更加盛行。尤

---

① 吕思勉：《中国制度史·宗族》第378页，上海教育出版社，1985年版。

其是地主家庭往往是妻妾满堂，子孙成群。多妻制不仅合理，而且合法。另外，家庭关系的立法发展起来了，改变了奴隶社会以礼代法来规范家庭关系，而代之以礼法并用。

近代以来，中国古代家庭经过太平天国、戊戌维新、辛亥革命的冲击，在实践上、思想上有过一些变化，但从根本上说还是老样子，有的方面还更加强化、更加腐朽了。"五四"新文化运动以后，中国共产党人和一批先进知识分子在寻求社会解放道路的同时，也开始为传统家庭的彻底变革鸣锣开道。随着民主革命的胜利和《中华人民共和国婚姻法》的颁布实施（1950年），建立了以婚姻自主、夫妻平等、尊老爱幼、团结和睦为特征的社会主义新型家庭关系。从此，中国家庭的发展进入了一个新的时代。

二、中国古代家庭的特点

中国古代家庭或传统家庭主要是指封建家庭。它既不同于产生于原始社会末期的个体家庭，也不同于现代家庭。

1. 家庭的阶级性和等级性

家庭是一个社会历史范畴，是社会发展到一定阶段的产物。从它产生之日起，就受到一定社会的经济基础和上层建筑的制约。在阶级社会里，家庭具有明显的阶级性和等级性。在奴隶社会有奴隶主家庭和平民家庭，在封建社会有农民家庭和地主家庭。再细分的话，地主家庭有大、中、小地主家庭之别，农民家庭有自耕农、半自耕农和佃农家庭之不同。宋代即是典型。宋代的农村人口分为主户、客户。客户，即没有土地，借人之牛，受人之土，庸而耕种的佃农家庭。客户约占全国总户数的三分之一强。主户，拥有一定量的土地和财产，按其占有土地、财产的多寡分为五等。一、二等户占地在一顷至数顷以上，属于地主家庭，习称上户。三等户为中户，占地在一顷左右，属于小地主或富裕农民家庭。四、五

等户为下户，占地约五十亩至数亩，属典型的一般农民家庭，占全国总户数的绝大多数。宋代城镇人口称坊郭户，划分为十个等级。一般来说，上五个等级为坊郭上户，资产雄厚，属于地主家庭（作坊主、大商人等），下五个等级为坊郭下户，资产菲薄，属于贫弱之家。另外，宋代还有所谓官户、形势户，具有强大的经济、政治实力，算得上是大地主家庭。其他朝代，如汉代，据有的学者研究，也有贵族官僚家庭、大家、中家、小家之别。明人方孝孺在《楼氏宗谱序》中说："一乡之中，一族之人，少者数十家，多者数百家，其贫富强弱之不同，至相悬也。"① 不过从总的情况看，在阶级社会里，家庭可以分为剥削者家庭和被剥削者家庭。

2. 家庭的家长制统治

如果说家庭的阶级性或等级性反映的是家庭之间的不平等的话，那么以男子为中心的父权或夫权则反映了家庭内部的不平等关系，这就是古代家庭的家长制统治。男性家长是家庭的主宰，拥有支配人、财、物的所有权力。父字，据《说文解字》："矩也，家长率教者，从又举杖。"字的本身即统治和权力的象征。这种权力还被写进"家训"、"家规"中。法律上也对父权予以保护。总的看来，父权表现在如下几点上。一是家庭财产的支配权。这一点为古代礼制和法制所确认和保护。《礼记·坊记》上说："父母在，不敢有其身，不敢私其财"。《礼记·内则》上说："子妇无私货，无私蓄，无私器，不敢私假，不敢私与"。唐宋以后的法律规定，家庭成员没有家长的许可不得擅自用财，否则会遭到笞或杖。二是拥有子女的主婚权。无论是子女婚姻的缔结还是解除，家长都有决定权。三是一般的惩戒权和初级裁判权。只要家长认为子女所作所为违背了自己的意志，就可以不容分辩地责打子女。在一

① 《逊志斋集》卷13。

定条件下，家长还可能鬻卖子女或杀死子女，在法律上反而不负刑事责任，或仅予以轻微的处罚。家长向政府控告子女，要求惩罚甚至要求将子女予以处死，政府一般不加拒绝，而给予支持。

家庭内部不平等的另一表现即夫妻之间的不平等。古代所谓家长往往是指男性尊长，如祖父、父、兄长等。作为妻子和母亲的女子不仅没有家长的权力，而且各方面都处于从属地位。出嫁从夫，夫死从子。在家庭分工上，夫主外，妻主内，干一些以家务劳动为主的服务性工作。法律上没有保护妇女的权力的条文，丈夫可以随便离异妻子。在一般情况下，妻子不能告发丈夫，妻子殴打丈夫及丈夫殴打妻子，伤损程度一样，但处罚结果，丈夫远远轻于妻子。夫妻间最大的不平等要算是丈夫的多妻多妾制（指剥削阶级家庭），而妻子必须“从一而终”，夫死也要坚持守节，不得改嫁。

3. 家庭是基本的自然经济单位

我们说家庭是最基本的社会细胞，不仅在于社会是由千万个家庭所组成，而且在于家庭是一个独立的生产单位和消费单位。家庭的个体经营方式、生活方式是我国古代社会最基本的生产方式和生活方式。

农业是我国古代主要的生产行业，所有的农业生产活动都以小家庭为单位进行。家长率领全家的劳动力或半劳动力，用较为简单的农工具，在小块土地上（百亩至数亩不等，各个朝代有差别）面朝黄土背朝天地辛勤耕作。一年四季，没有休息。春不得避风尘，夏不得避暑热，秋不得避阴雨，冬不得避寒冻。家庭成员还要善于田间管理，因地制宜，因时制宜。粮食品种除以麦稻为主外，尚须杂种五谷等。家中女劳动力主要从事采桑养蚕和纺麻织布的劳动，解决家庭成员穿衣问题。条件尚好的家庭则要饲养一定数量的家禽、家畜。这样，一面是农业，一面是家庭手工业（主要是纺织业），两者结合起来，统一在个体小生产的家庭之

中，从而构成古代社会的物质基础——自给自足的小农经济。就各个家庭来说，能够自给自足就不错了。但这在大多数的时间里是不能实现的，更没有可能提供多余的粮食和布帛。他們生活在狭小的天地中，很少同市场发生联系。很多家庭里的成员至死未能目睹城镇是何面目。地主家庭与农民家庭不同，不是一个完全意义上的生产单位。地主利用对土地的所有权，剥削租种其土地的农民，依靠农民缴纳的地租过活。地主家庭更主要的是一个消费单位。

家庭作为独立的消费单位，衣食住行等经济生活方面的管理都以小家庭为单位进行。由于这种家庭是一个同居（成员居住在一起或相邻的几间房屋内）、共财（家庭的全部财产如生产生活资料归全体成员共有）、合爨（在一个锅里吃饭）的共同体，消费由家长按所有收入统一安排。家庭的社会活动和交往活动，如乡间活动、送往迎来、吊死问疾、养孤长幼等也由家长视家庭经济情况处理。另外，家庭还是国家的赋税来源和徭役、兵役的基础。在古代赋税、徭役的对象主要是个体家庭，即使按丁口计征，也是以家庭为基础的。农民家庭的消费水平很低，往往是青黄不接，吃了上顿没下顿。地主家庭则极尽奢侈豪华。

要清楚地了解家庭这个自然经济单位的生产、生活情况，还是看一看不同朝代的人的具体描述：

战国初期的李悝说："今一夫挟五口，治田百亩，岁收亩一石半，为粟百五十石，除什一之税十五石，余百三十五石。食，人月一石半，五人终岁为粟九十石，余有四十五石。石三十，为钱一千三百五十，除社闾尝新春秋之祀，用钱三百，余千五十。衣，人率用钱三百，五人终岁用千五百，不足四百五十。不幸疾病死丧之费及上赋敛，又未与此。"[①] 西汉晁错说："今农夫五口之家，服役者不下二人，其能耕者不过百亩，百亩之收不过百石。春耕

① 《汉书·食货志上》。

夏耘，秋获冬藏，伐薪樵，治官府，给徭役。春不得避风尘，夏不得避暑热，秋不得避阴雨，冬不得避寒冻。又私自送往迎来，吊死问疾，养孤长幼在其中。勤苦如此，尚复被水旱之灾，急政暴虐，赋敛不时，朝令而暮改。当具，有者半贾而卖，亡者取倍称之息。于是有卖田宅、鬻子孙，以偿责者矣。"①

北宋司马光在元祐元年（1086 年）的一个奏疏中说："窃惟四民之中，惟农最苦。夫寒耕热耘，沾体涂足，戴星而作，戴星而息。蚕妇育蚕治茧，绩麻纺纬，缕缕而织之，寸寸而成之，其勤极矣！而又水旱霜雹蝗虫间为之灾。幸而收成，则公私之债，交争互夺，谷未离场，帛未下机，已非己有矣！农夫蚕妇所食者糠籺而不足，所衣者绨褐而不完，直以世服田亩，不知舍此之外有何可生之路耳！"②

应该指出的是，古代家庭的生产、生活状况与上述三人所说相符并且更加艰苦。这三人虽属不同时代的人，但所述农民家庭的生产、消费状况是基本相同的。以家庭为单位进行个体生产，解决家庭成员吃饭穿衣问题。这种典型的自然经济形态，对近现代社会仍有很大影响。

1852 年广州的一位英国官员米契尔在一个报告中说："当收获完毕后，农家所有的人手，不分老少，都一齐去梳棉、纺纱和织布；他们就用这种家庭自织的料子，即粗重而结实、可以经得起两三年粗穿的布料，来缝制自己的衣服；而将余下来的拿到附近城镇去卖，城镇的小店老板就把这种土布买来供给城镇居民及河上居民的需要。这个国家十分之九的人都穿这种手织的衣料，其质地各不相同，从最粗的粗布到最细的紫花布都有，但都是在农家生产出来的，生产者所用的成本简直只有原料的价值，……我们工厂主只要稍稍思索一下这种制度的令人赞叹的节俭性，以及

① 《汉书·食货志上》。

② 《司马温公文集》卷 48，《乞省览农民封事札子》。

它与农民其他活路的可以说是巧妙的穿插配合，那末就会一目了然，就较粗的织造品而论，他们是没有任何希望与之竞争的。每一个富裕的农家都有织布机，世界各国中也许只有中国有这个特点。"[①] 距中国资本主义萌芽的明朝中叶已三个多世纪的情况尚且如此，此前的家庭自然经济的封闭状况便可想而知。

从上述情况看，耕织结合的小农自然经济是中国古代家庭的重要特征。

4. 小家庭是中国古代家庭的主要形态

与家庭自然经济特征相联系，中国古代家庭结构和规模虽然各个朝代、各个时期有所不同，但二、三代的数口之家（有时达十余口），始终是主要的家庭结构形态，几千年来没有太大的变化。产生这种现象的原因是多方面的。

首先，小农自然经济结构为这种家庭的产生和发展提供了绝好的土壤。小农自然经济是一种十分封闭的分散的规模小、生产方式和技术落后的经营模式。每个家庭只要有一、二个主要劳动力，耕种数亩至百亩土地，就可以基本解决家庭成员的吃饭问题，加之家庭手工业可以基本满足家庭成员穿衣等日常需要。家庭基本上不与市场发生联系。这即所谓"男耕女织，家给人足"。这种个体家庭的生产模式正好适合小农自然经济的特征。有的学者认为，古代农民贫穷，故往往聚居形成大家庭。其实不然。据杜预《汝南记》载："李充兄弟六人，贫无担石之储，易衣而出，并日而食。而妻窃谓充曰：'今贫如是，我有私财，可分异独居。人多费极，无为空自穷也。'。"[②] 家庭的贫富并不决定家庭成员的分聚。与上述观点相近的一种观点认为：小生产要求大家庭，要提高家

---

① 转引自《马克思恩格斯选集》第2卷第60页，人民出版社1972年版。

② 《太平御览》卷416，《友悌》。

庭的经济收入，只有增加家庭劳动力的投入，这是封建社会家庭规模趋大的根源。这样认为显然忽视了家庭是封建国家赋税来源和徭役、兵役的基础。大家庭过多，就会影响国家的赋役征派，所以历代政策法规往往在客观上限制家庭人口的增加，就是这个道理。韩非子所谓“今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙”，并不说明低下的封建农业生产水平，是封建社会家庭规模趋大的根源。因为他们并不一定生活在同居、共财、合爨的家庭里。人们虽然相信“多子多福”，但并不一定是“多子”不分居析户才有“多福”。现代农村的情况依然如此，子女既要分家、也要赡养老人。事实上，古代无论是农民还是地主，大家庭都是很少的。

自然经济是个体家庭成长的物质基础，家庭的不断分居析户也是数口之家长期延续的一个重要因素。这一点放在下一节论述。

封建社会，国家的具体政策有时也影响家庭结构形态。如秦商鞅明令分居，民有二男以上不分异者倍其赋，民父子兄弟同室内息者为禁。这样的政策势必促使家庭细小化，产生大量的核心家庭。中国古代国家的赋役的征派多数是以家庭为单位的。总的看来，无论是以户等高下，还是以丁口多少为依据，数口之家比较符合需要。丁口多了，有“身丁钱”和多服劳役之苦。各个朝代为了维持庞大国家机器的运转，总是不断加强赋役剥削，许多家庭为了减轻负担，不得不少育子女，甚至出现了杀婴弃婴的现象。《汉书·贡禹传》：“武帝征伐四夷，重赋于民，民产子三岁则出口钱，故民重困，至于生子辄杀。”《后汉书·贾彪传》：“小民困困，多不举子。”这种情况在宋代更加流行。苏轼在荆湖北路亲闻亲见：“黄州小民，贫者生子多不举，初生便于水盆中浸杀之”，“鄂渚间田野小人，例只养二男一女，过些辄杀之，尤讳养女。”在婺源，“多止育两子，过是不问男女，生辄投水盆中杀之。”[1] 又湖

---

① 朱松《韦斋集》卷10，《戒杀子文》。

州、“丁绢最重，至生子不敢举。”[1] 处州也因“丁钱太重，遂有不举子之风。”[2]《皇宋中兴两朝圣政》对“生子不举”的情况有个说明：“愚民宁杀子不欲输绌绢；又资财嫁遣，力所不及，故生女者例不举。诚由赋役烦重，人不聊生所致也。”上述情况告诉我们，古代家庭一般生育二、三个子女，即使上有父母，也不过六、七口人，二代者约为五口之家，这与宋代以及其它各个朝代的政治家、学者所经常谈到的五口、八口之家相吻合，充分证明了数口之家是我国中古代家庭的主要形态。另方面，政府的赋役等具体政策，对传统的数口之家的形成和延续也是有一定的影响的。

从自然规律看，古代人口的高死亡率在一定程度上抵消了家庭人口的增长。又由于生育方面的科学知识和技术缺乏，出生率极高，但成活率极低。这一点在解放前甚至解放后某些落后地区仍是这样。这也抑制了家庭规模的膨胀。从男女婚嫁年龄看，古代各个朝代、各个阶层的人们虽不一致，但基本上在15——20岁之间。若人均寿命60岁，即使是三代人的家庭也不过七、八口人。

5. 家庭复杂的亲属关系

小农自然经济虽然造成了家庭的封闭性和保守性，但家庭之间还是有联系的。这种联系是由家庭的基础——婚姻和家庭的功能——生育两种关系贯通的，这就是亲属关系。亲属关系是家庭夫妻关系和血缘关系（亲子关系）的扩展。费孝通在《生育制度》一书中说：“亲属一词就是包含着亲密的感情依恋，共属一体的意思。”家庭的成年子女虽然组成了新的家庭，在结构上脱离了原来的家庭，但夫妻双方与原来家庭成员父母、兄弟姐妹间的亲属关系还是存在的，他们之间仍然维持着感情上的联系。在中国古代，这种联系还非常密切，对原来的家庭有很强的依赖性。在

---

① 韩元吉《南涧甲乙稿》卷21，《方滋墓志铭》。
② 《宋会要稿》食货12之19。

这一点上，与西方家庭有所不同。

在古代，每个家庭都很重视亲属关系。从亲属称谓和分类上就可以看出这一点。据《尔雅·释亲》，仅父系宗亲的称谓就有："父为考，母为妣；父之考为王父，父之妣为王母；王父之考为曾祖王父，王父之妣为曾祖王母；曾祖王父之考为高祖王父，曾祖王父之妣为高祖王母。父之世父叔父为从祖父，父之世母叔母为从祖母。父之兄弟先生为世父，后生为叔父；男子先生为兄，后生为弟，女子先生为姊，后生为妹。父之姊妹为姑。父之从父兄弟为从祖父，父之从祖兄弟为族父；族父之子相谓为族兄弟；族兄弟之子相谓为亲同姓。兄之子、弟之子相谓为从父兄弟。子之子为孙，孙之子为曾孙，曾孙之子为玄孙，玄孙之子为来孙，来孙之子为晜孙，晜孙之子为仍孙，仍孙之子为云孙。王父之姊妹为王姑；曾祖王父之姊妹为曾祖王姑；高祖王父之姊妹为高祖王姑；父之从父姊妹为从祖姑；父之从祖姊妹为族祖姑；父之从父兄弟之母为从祖王母；父之从祖兄弟之母为族祖王母。父之兄妻为世母，父之弟妻为叔母；父之从父兄弟之妻为从祖母；父之从祖兄弟之妻为族祖母。父之从祖祖父为族曾王父，父之从祖祖母为族曾王母。父之妾为庶母。"在亲属分类上，有宗亲、外亲之别。宗亲指同出一祖先的男性亲属及未嫁之女、嫁进之妇，包括从高祖至玄孙九个世代，即"九族"。外亲指母亲方面的亲属，又称"母党"。亲属范围很狭窄，包括外祖父母、舅父、姨父母、舅表与姨表兄弟姐妹。

古人们不厌其烦地创制出如此繁杂的亲属关系决不是一个简单的正名问题，而是家庭制度本质的反映。恩格斯指出："父亲、子女、兄弟、姊妹等称谓，并不是简单的荣誉称号，而是一种负有完全确定的、异常郑重的相互义务的称呼，这些义务的总和便构成了这些民族的社会制度的实质部分。"[①] 中国的情况正是如

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第24页，人民出版社1972年版。

此。亲属关系中的亲亲疏疏原则就反映了古代家庭以男子为中心、男女不平等的实质。对一个家庭来说，没有两个人与自己的关系在亲疏程度上是完全相同的。亲疏程度不仅不相等，而且有世代和直系、旁系等不同层次，不容混淆。这种等级和层次在宗亲和外亲之间表现得尤为突出。对宗亲方面的亲属“记认得很广很远，而对子母亲方面的亲属则很多就不认帐了。”[①] 宗亲九个世代内都是亲属，而母党只包括上下二代。若儿子结婚未分家的话，妻子方面的亲属仅限于妻子的生身父母。中国古代以五等服制来确定亲属的远近亲疏。祖父母为二等亲（齐衰），外祖父母却为四等亲（小功）；伯父、叔父为二等亲，舅父母、姨父母却为四等亲。这显然是家庭内男女不平等、男子本位主义的表现，反映了古代家庭的社会交往和联系是以男性家长为核心进行的。另外，亲属关系的确定决定了家庭成员间的尊卑上下等级秩序。同是兄弟，有长幼、嫡庶之分，同是伯叔，有嫡堂之别。这样就有利于家庭的巩固和稳定，为家庭的交往、财产继承、身份地位的继承提供了伦理依据。

三、中国人的传统家庭观念

中国古代文献中的家庭往往指家的庭院，而作为社会细胞的家庭一般以家代替。家庭观念及其思想往往包含在婚姻规范、伦理道德、风俗习惯、日常行为之中。

1. 重家如国

卢作孚先生对中国人重视家庭作过概括，他说：“家庭生活是中国人第一重的社会生活；亲戚邻里朋友等关系是中国人第二重的社会生活。这两种社会生活，集中了中国人的要求，范围了中

① 费孝通：《生育制度》第152页，天津人民出版社1981年版。

国人的活动，规定了其社会的道德条件和政治上的法律制度。……人每责备中国人只知有家庭，不知有社会；实则中国人除了家庭，没有社会。就农业言，一个农业经营是一个家庭。就商业言，外面是商店，里面就是家庭。就工业言，一个家庭里安了几部织机，便是工厂。就教育面言，旧时教散馆是在自己家庭里。教专馆是在人家家庭里。就政治言，一个衙门往往就是一个家庭，一个官吏来了，就是一个家长来了。……人从降生到老死的时候，脱离不了家庭生活，尤其脱离不了家庭的相互依赖。你可以没有职业，然而不可以没有家庭。你的衣食住都供给于家庭当中。你病了，家庭便是医院，家人便是看护。你是家庭培育大的，你老了，只有家庭养你，你死了，只有家庭替你办丧事。家庭也许依赖你的成功，家庭却亦帮助你成功。你须用尽力量去维持经营你的家庭。你须为它增加财富，你须为它提高地位。不但你的家庭这样仰望于你，社会众人亦是以你的家庭兴败为奖惩。最好是你能兴家；其次是你能管家；最叹息的是不幸而败家。家庭是这样整个包围了你，你万万不能摆脱。"①

几千年来，"鸡犬之声相闻，老死不相往来"、"贫家难舍，故土难离"、"父母在，不远游"，成为中国人较为普遍的生活原则。唐代诗人白居易《朱陈村》诗曰："家家守村业，头白不出门"，真可谓只知有家庭，不知有社会。中国人对家庭的这种浓厚眷恋之情，即使到了现代仍然程度不同地存在，影响着人们的工作和生活。在古代，这种思想观念的产生并不是偶然的，有其深刻的经济、政治根源。

在古老的自然经济占统治地位的中国，重家是必然的。小农经济的耕织结合是以家庭为单位进行的，家庭成为全体成员生活的重要来源和保障。社会经济发展水平不高时，家庭的生产功能、消费功能、生育教育子女功能、赡养老人等基本功能均以家庭为

① 转引自梁漱溟：《中国文化要义》，成都路明书局 1949 年版。

中心展开，社会几乎代替不了家庭的有关功能，人们自然只能围绕家庭转，摆脱不了家庭的包围。在这种经济条件下，不重家是不可能的。

中国古代的神权政治和集权政治体制，促使家庭政权化，政权家庭化，无形中家庭被抬高到了国家的高度。古代有国之大事"在祀与戎"的说法。而在进行战争之前，必须先占卜，预测吉凶。祭祀成了国家的头等大事，这无疑强化了人们看重家庭、崇拜祖先的观念。封建社会盛行专制主义的中央集权政治体制，国家是皇帝的家庭，皇帝就是家长，这即所谓"家天下"，国家政权被家庭化了。而一些政治家、思想家更是有意无意地为家与国的合一、治家与治国的结合大造舆论，重家如国，势在必然。在这些政治家、思想家看来，天下之本在国家，国家之本在家庭，齐家才能治国。孔子提出："修身、齐家、治国、平天下"，治理家庭成为治理国家的基础。这一观点为历代思想家、政治家所推崇，言政必及此。《荀子·致仕》上说："君者，国之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而乱。自古及今未有二隆争重而能长久者。"家庭与国家、伦理与政治已经融为一体，似乎它们有着高度而广泛的统一性。北齐《颜氏家训》上有"治家之宽猛，亦犹国焉"的说法。北宋程颐也有类似的言论："家人之道，必有所尊严而君长者，谓父母也。虽一家之子，无尊严则孝敬衰，无君长则法度废。有严君而后家道正。家者，国之则也。"①。治家犹治国，治国如治家，二者几乎没有差别。只要家政修明，内外无怨，上下详和，那么移之于官，则一官之政修；移之与国与天下，则国与天下之政理。任何一个政治家，都要先修一家之政，家政不修，就谈不上理国与天下事。在政权家庭化、家庭政权化（古代文献中常常提到家庭严然如朝廷）的特定社会里，人们看重家庭且提到国家的高度来认识家庭就不足为怪了。

---

① 《周易程氏传》卷3，《家人》。

从社会实践来看，中国古代过分重视家庭给社会经济的发展带来了许多消极影响，不仅强化了小农自然经济结构，阻碍了商品经济的发展，而且增长了私有观念，促使人们往往把家庭利益、家属利益看得高于一切。这种消极影响，到现在仍然是严重的。正是在这个意义上说，中国人的家庭观念应该淡化。从另方而看，在一个相当长的阶段内，被社会代替不了的家庭功能如生育教育子女功能、农村家庭的生产功能、赡养老人功能等，还将继续发挥作用，有些作用还会得到强化。因而家庭还有存在的必要，应该重视家庭的某些作用，不能盲目倡导家庭崩溃、家庭瓦解。

在近代社会的剧烈变革中，古代家庭制度和观念受到了冲击。太平天国时期，以洪秀全为首的农民领袖，主张男女完全平等，"天下多男子，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊妹之群"，反对祖先崇拜和买卖婚姻，并在一定程度上付诸实践，如分田不论男女，婚姻不论财，当官不论男女。一个时期内家庭呈现出新的局而，一些人不再特别看重家庭。辛亥革命前后，随着西方资产阶级思想的传入，以及中国资产阶级社会革命实践的发展，重家观念遭到一些思想家、学者的猛烈抨击，出现了"家庭革命"的口号。署名鞠普的专论《毁家谭》说："原人之始，本无所谓家也，有群而已。自有家而后各私其妻，于是有夫权；自有家而后各私其子，于是有父权。私而不已则必争，争而不已则必乱，欲平争止乱，于是有君权。夫夫权、父权、君权，皆强权也，皆不容于大同之世者也。然溯其始，则起于有家。故家者，实万恶之原也。……则去强权必自毁家始。"[①] 这种"毁家"、"破家"的家庭革命有些偏激和幼稚，没有分清家庭和家族的界限，在主张废除家族制度的同时，连一夫一妻的个体家庭也要毁掉。但这毕竟是中国家庭观念演化中的新现象。

① 《辛亥革命前十年时论选集》卷3第193页，三联书店1977年版。

2. 尊宗敬祖

尊宗敬祖是古代家庭和家族的重要观念。家庭是由夫妇及其子女组成的社会单元。在科学知识缺乏的古代，中国人认为："有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒"。[①]《荀子·礼论》也认为："天地者，生之本也；先祖者，类之本也。……无天地，恶生？无先祖，恶出？"天地、神灵、祖先被视为人类万物的本源而受到普遍地尊崇。每一个中国人自出生之日起，便要上事天，下事地，尤其要尊先祖。从血缘和婚姻关系这个视角去看，古代人认为列祖列宗是家庭永存的象征，祖宗对家庭的传衍起着巨大的作用。清代《元子公家范》上说："世有显亲扬名称贤子孙者，由其祖宗积德。"[②] 民国时期的《谢氏家训》也谈到祖宗的巨大力量，"人所以传家守业、世泽绵长者，无不由祖宗积累所致。故为子孙者，不可一日忘祖。"[③] 为了报答祖先的恩德，在行动上做到不忘祖，祭祀成为实现这一愿望的重要手段，事死如事生。通过祭祀，可以沟通先祖与子孙们的情感，不仅祖宗可以无憾地瞑目于九泉，后生们心灵上得到巨大的安慰，而且家庭也会因祖宗的保佑免受灾异侵害而兴旺发达。因此，中国古代家庭崇拜祖先、盛行祭祀是一个普遍现象。

祖先崇拜在个体家庭产生前就存在，那时是对女性祖先的崇拜。个体家庭产生后，人们开始崇拜、供奉男性祖先。男性尊长，虽然已故，但曾是家庭的成员和主宰。为了表达对祖先的怀念以及祈求祖先保佑家庭成员，就在家庭里供奉祖先的神灵，四时祭

---

① 《周易·序卦》。
② 嘉靖八年《浙江杭州闻氏族谱》卷1。
③ 民国二十二年《长沙谢氏续修族谱》卷1。

祀。普列汉诺夫说："父权制家庭的神就是祖宗的神灵。因为这种家庭的成员把对自己的家长的那种亲属间的眷恋之情转移到祖宗神灵身上"。[1]观念支配人们的行为。古代的人们相信人死了，灵魂不死，因而有了对祖先神灵的崇拜仪式。

传统的祖先祭祀一般有寝祭、墓祭和祠祭三种。从家庭这个角度讲，寝祭是主要的。寝祭是各个家庭中的祭祀。平民百姓不允许立庙，只能祭于寝，故称寝祭（即狭义的家祭）。所祀世代、祭品、祭器皆有讲究，不同的家庭各异。就民间老百姓家庭来说，即在家庭居室的正房或厅堂（南方人称堂屋）的正中设龛奉祀。龛是用来摆设祖先神主牌位的一种大木柜或高脚长方桌。龛上按照左昭右穆的次序供奉家庭直系祖先的神主牌位。一般只限于高、曾、祖、考四世。牌位前摆设祭品。神主牌位是一种带座的可以竖立的长方形小木牌，上面写着祖先名字及同家长的关系，名字两边用小字注明该祖先的生卒年月日。特别贫困的家庭，往往只在厅堂的正墙上挖一个小方洞，洞底面钉上一块木板，当作龛。木板上贴上红纸，纸上写着该祀祖先的名字。

寝祭十分频繁，一年中凡重大节日如元日、清明、端午、中元、重阳、冬至、除夕等及朔望、祖先诞辰忌日等，都要举行寝祭。

元日祭祀，就是正月初一各家各户举行的祖先祭祀。据东汉崔寔《四民月令》，其仪式是："前期三日，家长及执事皆致斋。及祀日，进酒降神。毕，乃家室尊卑，无大无小，以次列坐于先祖之前，子、妇、孙、曾各上椒酒于其家长，称觞上寿，欣欣如也。"朔望、诞忌祭祀，一般的家庭是将祖先请回桌边，备上碗筷和饭菜，与家庭成员一起吃饭，但诞忌不是全体祖先。中元（7月15日）祭祀，又称"媿神"。与上述不同的是，要焚烧钱纸，供祖先在阴间世界享用。中元节及其前一、二天晚上焚烧皆可。寝祭中

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第396页，三联书店1962年版。

最隆重的是除夕祭祖。仪式有如上述。祭品更丰富，与吃团年饭结合进行。

频繁、隆重、神秘的祭祀活动是人们头脑深处尊宗敬祖观念的本能反映。北宋程颐说："祭先本天性，如豺有祭，獭有祭，鹰有祭，皆是天性，岂有人而不如物乎？圣人因而裁成礼法以教人耳。"[1]不改变观念，人们就会以各种方式来尊宗敬祖。在古代，尊宗敬祖实质上是维护家长的权威，子孙必须尊从家长。正如君权是上天授予的一样，家长的权力是祖先赋予的。家长是代表祖先统治家庭的。《礼记·祭统》上说的"祭有十伦"就深刻地揭示了这一点："夫祭有十伦焉，见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之别焉，见上下之际焉，此谓之十伦。"不难看出，这十伦中的父子之伦、贵贱之等、亲疏之杀、夫妇之别、长幼之别、上下之际，都是家庭伦理原则的重要特质。尊宗敬祖不仅是要追远慎终，求取祖先的保佑和庇护，更重要的是要借助祖先神灵的余威使现实家庭秩序和家庭规范获得无可争辩的合理性。

尊宗敬祖也表现在其他方面。在思维模式上，唯祖宗是从。晚清时山西灵石《何氏家训》这样训示后代："凡我子孙，均宜体先人意见，一可为之事，辄曰：此吾先人所为者，我当踵而行之。即系先人所未为，亦曰：吾先人若在，未有不为此者，我当推而行之。如此则家声不坠。"[2]其目的是培养一代又一代的孝子顺孙，做到这一点，"不特闾里之荣，亦邦家之光。"[3]在生育行为上，看重儿子，以免没有儿子断了香火，对不起祖宗。儿子越多，象征着祖宗香火越旺，这是尊宗敬祖的最高体现。在子女教育上，希望

---

① 《二程文集·伊川先生文》。
② 道光八年《山西灵石何氏族谱》卷7，《家训》。
③ 道光年间《浙江湖州府归安县琏氏镇稽氏宗谱》第1本。

子女出人头地，振兴家业，光宗耀祖。若子女真的成了“龙”，则认为是祖宗显灵了。

尊宗敬祖观念对现代家庭仍然起着极大的消极作用。怀念祖先固然是必要的，但借此大搞封建迷信活动，则严重污染了社会风气，束缚人们的手脚，扼杀个性发展，对精神文明建设产生不利的影响。在社会主义新型家庭制度的完善和发展中，必须肃清这一传统观念。

3. 孝与服从

孝是古代家庭重要的伦理信条。

孝的观念大概从个体家庭产生以后就出现了。但一开始，孝的观念不含有等级、特权的内容，而是指晚辈对长辈的尊敬和奉养。先秦古籍中孝慈、孝恭的意义一般指子女对父母要孝敬，父母对子女要慈爱。后来经过儒家学者的发挥，尤其是宋代理学家的改造，孝的观念演变成一味地听命，不分是非曲直地绝对服从，成为维护家庭乃至国家的重要伦理规范。

家庭的维系一般有两对关系，一是血缘关系，主要是父子关系，二是婚姻关系，主要是夫妻关系。这两对关系是组成家庭的基础和纽带。孝所以作为家庭观念，就在于它是处理这两对关系的最重要的准则。

在父子关系上，按孝的要求，子女要做到绝对听命服从。天下有不是的儿女，无不是的父母。父要子死，子不得不死。《汉书·韦贤传》：“孝莫大于严父，故父之所尊，子不敢不承；父之所异，子不敢不同。”司马光《书仪·居家杂仪》上说：“凡子受父母之命，必籍记而佩之，时省而速行之。……若以父母之命为非，而直行己志，虽所执皆是，犹为不顺之子，况未必是乎？”元郑文融《郑氏规范》说：“子孙受长上诃责，不论是非，但当俯首默受，毋得分理。”子女的任何行为都必须以家长的意志为转移，不得有丝毫的违抗。在行为上，孝的要求十分具体。这一点透过不孝的内

容便可明白。唐、元、明、清法律的《名例》规定的不孝包括：告言诅詈祖父母、父母；祖父母、父母在别籍异财；供养有缺；居父母丧，身自嫁娶；作乐、释服从吉；闻祖父母、父母丧，匿不举报；诈称祖父母、父母死。总之，事事、处处都要体现父为子纲。

夫为妻纲是孝对妻子、妇女的行为规范。妇女在家庭中没有任何地位，完全受“三从四德”的限制。“三从”即《礼记·郊特牲》上说的：“幼从父，嫁从夫，夫死从子。”古代女子自出生之日起就享受不平等待遇，只能用布包起来放在地上玩瓦器（儿子则放在床上玩玉器）。年稍长，所作所为要听命于家长。嫁给婆家要顺从丈夫。清人陆圻《新妇谱》说：“新妇之依以为天者，公、姑、丈夫三人而已。故侍三人，必须曲得其欢心，不可丝毫触恼。”[①]对丈夫要毕恭毕敬，未寒先进衣、未饥先进食。夫妻关系成了统治与被统治的关系。丈夫死了，依从儿子，不得改嫁。不顺不孝成为丈夫离异妻子的所谓“七出”的头条理由。“四德”即妇德、妇言、妇容、妇功。其中最主要的是妇德。俗话说：“女子无才便是德”，女子不能有文化，愚昧顺从便是德高。妇德的核心内容是妻子为丈夫守节，从一而终，“夫有再娶之义，妇无二适之文。”[②]北宋程颐提得更高，“饿死事极小，失节事极大。”宋以后妇女改嫁相对以前来说更加困难、更加受到人们的非议，便与宋代理学家极力强化妇德、贞操有关。

清人张履祥说：“家之六顺，父慈、子孝、兄友、弟恭、夫倡、妇随，如是则父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正。”[③]以孝来处理家庭内部的各种关系，就会使“家道正”。推而广之，在一个国家里做到君君、臣臣，君臣有义，国家就会太平。孝的

① 《檀几丛书》卷 27。
② 班昭：《女诫》。
③ 《杨园先生全集》卷 48，《训子语》下。

思想观念，符合剥削阶级加强统治的需要，得到历代统治阶级的提倡，并在法律上予以确认。我国很早就有所谓“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”的说法。隋朝以后，不孝成为不在赦限的“十恶”之一。

孝作为一种家庭观念，我们要正确看待。在家庭里，尊敬老人、赡养老人，是我们民族自古以来形成的传统美德之一，是子女应尽的义务和责任，应该发扬光大。作为家庭中统治与被统治关系的内容的孝，在剥削阶级与劳动人民家庭中实行的情况是不一样的。一方面是许多具体的内容，不可能完全实行。如劳动人民温饱尚成问题，就不可能做到所谓“未寒先进衣，未饥先进食。”另方面，孝是统治阶级的思想，虽然对劳动人民家庭有影响，但实行的程度如父权、夫权等相对来说就弱一些。尽管如此，我们对统治阶级维护家庭安定的孝的欺骗性和虚伪性丝毫也不能忽视。统治阶级倡导孝，是因为孝能起到法律所起不到的防微杜渐的作用，孝使许多矛盾在家庭范围内得到解决。推广到社会上，人们就不会有自己的个性，从而泯灭独立意识和反抗精神，真心实意地做统治阶级的顺民。关于中国的“孝敬”问题，黑格尔说过一段较为深刻的话：“中国纯粹建筑在这一种道德的结合上，国家的特性便是客观的‘家庭孝敬’。中国人把自己看作是属于他们家庭的，而同时又是国家的儿女。在家庭之内，他们不是人格，因为他们在里面生活的那个团结的单位，乃是血统关系和天然义务。在国家之内，他们一样缺少独立的人格；因为国家内大家长的关系最为显著，皇帝犹如严父，为政府的基础，治理国家的一切部门。”①

4. 共居与析户

累世同居是中国古代较为突出的社会现象。赵翼据前代正史

① 黑格尔：《历史哲学》第165页，三联书店，1956年版。

孝义孝友传统计，历代义门，见于《南史》者有13人，《北史》12人，《唐书》38人，《五代史》2人，《宋史》50人，《元史》5人，《明史》26人。如汉樊重三世共财。蔡邕与叔父从弟同居，三世不分财，乡党高其义。累世同居得到统治阶级的提倡和社会舆论的称赞。但共居的大家庭仍然是少数。吕思勉指出："赵氏所辑累世同居之事，虽若甚多，实则九牛之一毛耳。"①

与上述情况相反，除秦以外，历代封建统治阶级都明确反对祖父母、父母在世时别籍异财。法律上也明文规定父母在别籍异财者要受到处罚。但反其道而行之者代不乏人。《汉书》多次记载"生分"、"分异"之事。东汉有首民谣说："举秀才，不知书。察孝廉，父别居。"顾炎武《日知录》有一个综合材料说："宋孝建中，中军府录事参军周殷启曰：今士大夫父母在而兄弟异居，计十家而七。庶人父子殊产，八家而五。其甚者，乃危亡不相知，饥寒不相恤。……《魏书·裴植传》云，植虽自州送禄奉母，及赡诸弟，而各别资财，同居异爨，一门数灶。……隋卢师道聘陈，嘲南人诗曰：'共甑分炊饭，同铛各煮鱼。'而《地理志》言蜀人敏慧轻急，小人薄于情礼，父子率多异居。《宋史》：太祖开宝元六月癸亥，诏荆蜀民祖父母、父母在者，子孙不得别财异居。二年八月丁亥，诏川峡诸州，察民有父母在而别藉异财者，论死。……其于教民厚俗之意，可谓深且笃矣。若刘安世劾章惇，父在别籍异财，绝灭义礼，则史传书之，以为正论。马亮为御史中丞，上言父祖未葬，不得别财异居。乃今之江南，犹多此俗。"②

分户析居当然会遭到一些人的非难，甚至于政府的处罚。如西汉贾谊对秦商鞅推行的将家庭小型化的分居法令就极为不满："商君遗礼义，弃仁恩，并心于进取，行之二岁，秦俗日败。故秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。借父耰锄，虑有德色；母

① 《中国制度史·宗族》第394页，上海教育出版社1985年版。
② 《日知录》卷13《分居》。

取箕帚，立而谇语。……今转而为汉矣。然其遗风余俗，犹尚未改。……今其甚者杀父兄矣。"[1]东汉李充兄弟六人，同食递衣，其妻子欲求分异，充以其离间母兄关系，逐令出门。宋代政府竟以"论死"来处理别籍异财者。宋代以后，处罚虽然减轻，但分户析居仍被视为犯罪行为，或杖一百，或杖八十。

但随着社会的发展和分户析居现象的普遍，关于分户析居的思想观念越来越系统。一些人不拘泥于同居共财的传统观念，对分户析居逐渐表示理解。南宋袁采的《袁氏世范》上说："兄弟当分，宜早有所定；兄弟相爱，虽异居异财，亦不害为孝义。"清人牟允中《庸行篇》说："同居共爨为妙，然有势不得不分者。"还有人认为，家庭成员既然不是真心诚意地同居，大可不必袭同居之名，居同而心异，何如居异而心同。家庭的分解和离析是必然的。子与父母分居并不等于不孝敬、不赡养老人；兄弟分居并不等于断其友爱之情。因此，"仁人孝子，亦与时偕行，分合同异，无庸有成心也。"[2] 如果不考虑社会性质的话，我们可以说这样的分户析居的观念已经与当今农村家庭分户析居的情理比较接近了。

明清时这种分户析居的观念愈来愈强。清代江西人李绂在《别籍异财议》中认为：(1) 以前江西累世同居者所在多有，然而到了清代，"此风亦稍替也"，维系封建大家庭的观念相对变弱了。(2) 在家庭内部，"禁其争财可也，禁其分居，恐未可也。孟子论王政，止称八口之家。朱子释之，以弟为余夫，壮而有室，即别授百亩，是古者未尝禁人之分居也。"(3) 累世同居的家庭的目的在于"以劝亲睦而激薄俗耳，非比户所能行也。"(4) 累世同居的家庭都有严密的家法家规，否则就会争蓄私财，遇事推诿，不复勤俭，"反不如分居者各惜其财，各勤其事，犹可以相持而不败也。"

① 《汉书·贾谊传》。
② 孙奇逢：《孝友堂家规》。

顾炎武也谈到当时“人家儿子娶妇，辄求分异。而老成之士，有谓二女同居，易生嫌竞；式好之道，莫如分爨者。”①

中国古代家庭形态以个体小家庭为主，并且长期延续不变，如果从思想上找原因，分户析居的观念当是一个重要因素。尤其是封建社会后期，在一部分人的思想上，分户析居被提高到必然趋势的高度来认识，这种分户析居并不违背封建伦理纲常的孝，父子、兄弟分财异居，但父为子纲、兄友弟恭的关系并未改变。这就是为什么法律上禁止别籍异财，事实上却禁而不止，民间别籍异财的现象处处有之的原因。这种现象体现在家训、家规中以及法律上，就是关于分割财产的训示和条文特别多，也特别全面。其中较为通行的一条原则是“中分其财”，即平均分割继承财产。

5. 重男轻女的生育观

恩格斯曾说，人类社会的生产一是物质生活资料的生产，一是人类自身的生产，即种的繁衍。种的繁衍是由家庭来完成的。家庭是人类生育和繁衍的基本场所。生儿育女是组建家庭的重要目的，是社会代替不了的基本的家庭职能之一。生育既是人类社会得到发展和延续的需要，也是家庭巩固、团结、和睦的需要。中国自古以来就十分重视家庭的生育。《诗经》上祝愿人们多子多孙，即用繁殖能力极强的昆虫螽斯作比。为了生育健康的下一代，古代人们渐渐抛弃乱婚形式，从族内婚向族外婚过渡。周代开始实行同姓不婚。《左传》上说：“男女同姓，其生不繁”。从现代科学的意义上说，这是生育史上的一大进步，也是人们重视生育的反映。

一般来说，人们的生育行为受人们的生育观念的影响。如生育目的，子女的多少，子女性别的选择，子女的血统等等，都直接影响家庭的生育功能。

---

① 《日知录》卷13《分居》。

传宗接代，养儿防老，这是古代家庭生育的重要目的。这一目的，从男女组建家庭的序幕——结婚中就反映出来了。男女婚姻是合二姓之好，上以祀宗庙和下以继后世。只有生育才能完成这个任务，才有后代接续供奉祭祀祖先，承继香火，延续家世。祀宗庙和继后世这二点对古代家庭生育行为影响很大。《孔子家语》将无子作为“七出”的理由之一，《孟子》上说，“不孝有三，无后为大。”为了生育子女（儿子），古代人们往往将不生儿子的妻子幽禁起来再另外娶妻。不能绝后是一夫多妻制存在的重要伦理根源。据《魏书·临淮王传》载，北魏大臣元孝友曾上疏皇帝，提出对无子又不纳妾的人处以不孝之罪的主张。宋明在法律上规定40岁以上无子者可以置妾。凡此种种，都是为了生育儿子，继承家业，老有所养，传宗接代。

多子多福。中国人口迅猛增长，从思想上找原因，多子多福的传统观念是一个重要因素。中国古代以农业为主，又采取以家庭为单位的小农经营方式，生产主要依靠人的体力劳动，因此人们认为人越多越好，人多力量大，众人拾柴火焰高。《诗经》上以“千禄百福，子孙千亿”来歌颂西周天子，祝愿他多子多福。古代战争频繁，战争需要兵源，因而人口多成为国力强盛的象征。于是有了鼓励生育的办法。越王勾践败于吴国，为了复仇，他十年生聚，十年教训，自己带头多生育子女。对臣民实行奖励生育的措施：青壮年男子不许娶老年妇女，老年男子不许娶青壮年女子；女子十七岁不出嫁、男子二十岁不娶妻，拿其父母问罪；生一个儿子，奖两壶酒，一只狗；生一个女儿，奖两壶酒，一只小猪。一胎生三个子女，官家给乳母，生二个，官家供给饮食。中国古代其他一些王朝或为了增加剥削对象，扩充兵源，或为了增加劳动人手以恢复经济，都采取过鼓励生育的政策。这些都无形中助长了多子多福观念的形成。

重男轻女。古代人们希望多生育子女，只是指儿子越多越好，这就是生育观念上的重生男轻生女。生男家庭、邻里都高兴，前

来庆贺的人连声“恭喜、恭喜。”生女则相反，人们送去的却是“罢了、罢了”。生育上重男轻女观念的形成，与社会制度和生产方式密切相关。在母系氏族社会里，劳动和采集食物依靠女子，那时是重女轻男的。进入父系氏族社会，尤其是阶级社会后，男子在社会经济生活中的地位超过了女子。进行农业上的繁重体力劳动，男子显然占优势，生男比生女作用大。古代人们认为女子迟早会出嫁，成为他家成员，只有儿子才能传宗接代，养老送终，所以“尤讳养女”，只重生男。

在子女的血统问题上，私有制出现以前，人们似乎还不看重这一点。随着私有制和一夫一妻制的个体家庭的产生，男子要求妻子生育嫡亲子女来继承自己的私有财产，人们对子女的血统越来越重视，要求也越来越严格。如嫡子、庶子有严格区别。前者是正妻所生之子，嫡长子享有主持祭祀和其他种种特权。后者是妾所生之子，不能与嫡子享受一样的待遇。又有非婚子、嗣子、养子，他们的法律地位以及权力、义务都有严格规定。人们普遍重嫡子，轻庶子，重亲生子女，轻非亲生子女。这种观念无非是为了维持男性家长的统治权，以免因继承等问题造成家庭纠分和家庭的分裂，使家庭内部的种种不平等关系成为名正言顺的规范。

从上述情况看，古代家庭的生育观特别讲究实惠、有用原则，以致对今天的家庭仍有很大的影响。传统的传宗接代、养儿防老、多子多福、重生男轻生女观念使现行的计划生育政策受到很大的影响，农村的情况更严重一些。从生育观念的形成看，生产方式是一个重要的决定因素。目前，我国农村还没有完全摆脱小农经济的生产方式，家庭联产承包责任制的实行，又使家庭的生产职能加强了，家庭劳动力的多少成为家庭致富的重要条件。赡养职能还不能由社会而仍由家庭承担。加之农村中传宗接代的封建意识深厚，文化水平低，传统的生育观念一时还难以完全销声匿迹。解决这个问题的关键还在于发展生产力，提高科学文化水平。

6. 瑕瑜并见的家教思想

常言道：子不教，父之过。在中国古代的家庭思想观念中，家教是一个重要方面。作为父母，不仅仅是生育子女、抚养子女，更重要的是要教育好子女。孟母三迁、岳母刺字、陆游以诗教子等都说明了我国古代对家庭教育的重视。从北齐的《颜氏家训》、宋代的《温公家范》《袁氏世范》到明清的《庞氏家训》《治家格言》，这些众多的家训、家范、家规中有很多篇幅论述教育的指导思想、具体方法，这是家庭教育倍受重视的又一表征。古代的家教思想有如下几点。

一是伦理纲常教育。这是家庭教育的指导思想。仁、义、礼、智、信被奉为作人的最高准则，自然成为家庭教育子女的首要内容。

二是注重子女的早期教育，"养正于蒙"。早到何时，我国古代认为从子女在母亲肚子里就开始，即所谓"胎教"。《大戴礼记·保傅》上说："古者胎教，王后腹之七月，而就宴请。"朱熹继承了这一遗传学说中的胎教思想，认为母亲怀胎之后的一举一动、一言一行都对胎儿有直接影响，所以孕妇的言行必须讲究规范。朱熹还特别强调"乳母之教"。对乳母"必求其宽裕慈惠，温良恭敬，慎而寡言。"并按成长状况适时教给幼儿行为能力和文化知识，如吃饭、走路、语言、数数等。宋代的张载也极为重视子女的早期教育。他认为"勿谓小儿无记性，所历事皆能不忘。故善养子者，当其婴孩，鞠之使得所养，令其和气，乃至长而性美，教之示以好恶有常。"[①] 童蒙时代是子女习性、品质形成的关键时期，必须抓住这个时机以熏陶感染、潜移默化的正面教育，使之养成良好的学习、行为习惯。有了坏习惯，则要及时纠正。等子女长大了再去纠正，将是事倍功半。

---

① 《经学理窟·学大原下》。

三是意志、品质的教育。这一点比直接教会子女们文化知识和技艺还要重要，诸葛亮教育其子说："非学无以广才，非志无以成学。"宋代的张耒写诗劝子学卖饼儿就是这方面的典范。张家居室的北边邻居有个小孩，以卖饼为业，每天五更，天尚未亮，就串街叫卖，颇为辛苦。张耒深为感动，就写给儿子张秬、张秸一首诗："城头月落霜如雪，楼头五更声欲绝。捧盘出户歌一声，市楼东西人未行。北风吹衣射我饼，不忧衣单忧饼冷。业无高卑志当坚，男儿有求安得闲！"教育自己的儿子要学习卖饼儿的坚强意志，不能贪图享受，安逸求生。

古代家庭教育思想中，有许多积极因素，值得今人借鉴。但也不可忽视家教中的一些消极观念。孔子是公认的教育家，但当看到一个人揭露父亲的不法行为时，极为反感，提出"子为父隐，父为子隐"的主张。这一点后来为封建法律所吸收。这种观念显然会影响子女的健康成长，是不可取的。望子成龙是古代家庭极为普遍的观念，家长对子女怀有极高的希望，子女在社会上要有出息，能出人头地，以显亲扬名，光宗耀祖。这种观念是私有制的产物。曾参说："孝有三，大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。""弗辱"就是要想方设法"成龙"，读书做官，以达到光耀门庭的目的，否则就是不孝。望子成龙被提高到孝的高度，就成为一种自私的、狭隘的、偏激的观念。今天看来，望子成龙虽不是绝对的糟粕，家长希望子女成才是完全正确的，但不能把"成才"理解为古代的"成龙"即读书做官。七十二行，行行出状元，教育子女立志成为各行各业的状元，应成为现代家庭的家教观念。

从社会主义新型家庭关系建立以来的实践看，古代家庭制度和观念的影响在一些人的头脑中还比较浓厚。这与我国社会经济发展水平不高，我国政治生活中民主法制不完善有关。反映在意识形态上，就是古代家庭中的一些消极落后的东西死灰复燃。因此就目前来说，中国家庭的发展有两方面的影响值得注意：一是中国古代的家庭制度和观念，一是西方资产阶级的家庭观念。对

前者，其落后性的东西，如一夫多妻、多子多福、重男轻女、一人得道鸡犬升天、家长制、过重的家庭观念、祭祖和迷信等等，应坚决摈弃。其有益的内容，如孝敬尊长、赡养老人、重视家庭教育等，应在新的形势下发扬光大。同时，应理直气壮地树立社会主义乃至共产主义的家庭道德观念，让人们在精神上有更高尚的追求。对后者，既不能盲目崇拜，也不可视之为洪水猛兽。应尽可能多的全面的予以介绍，使人们在比较中看清西方资产阶级家庭的本质，自觉地抛弃丑恶的东西，合理地吸收有益的东西。[1]

---

① 本文在写作过程中，得到了湖北省社科院历史研究所徐扬杰先生的具体帮助和指导，并参考过他撰写的《中国家族制度史》等专著的手稿。

拾●人　　生

自从人类开始“认识自我”以来，人生，一直是最受关注、最有魅力的话题。人生的目的与价值何在？怎样度过一生才有意义？古往今来，世世代代，不知有多少人，思索过诸如此类的问题，苦苦寻求人生的真谛。

人生的基本问题，对生活于世界各地、各个时代的人们来说，并无大异，但是，对于生活在不同的自然环境和社会结构中的人们，人生，又鲜明地反映了他们民族文化传统的特点。无论是关于人生的种种观念，还是社会成员普遍的生活习惯，以及把每个人都规范、约束于其中的伦理道德准则，都是民族文化传统的有机组成部分，也是民族传统文化具有显著外在特征的表现。

一、人生的大舞台和各不相同的人生

马克思说过：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。”① 人们创造历史的活动，是在种种给定的条件下进行的，他们演出有声有色的人生活剧的舞台，是由历史所提供的。

自然、地理环境是人类生活的基本条件。人类的活动，影响和改变自然、地理环境，从而也影响后世人们的生活。中华民族，

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第603页，人民出版社1972年版。

世世代代生活在世界东方，广袤的土地，东西南北中，各地自然条件差异很大。两条主干河流——黄河、长江，由西而东，奔流直下，是滋育我们民族成长的圣水。

早在六七千年前，黄土高原的氏族居民就和农业经济结下了不解之缘。自秦汉以后，农业发达经济带逐渐向南、向北、向边疆拓展。几千年来，农业一直是我们民族赖于生存的基础，这一历史要素，对中国人的物质生活、精神生活乃至社会政治生活，都有着极大的影响。一代又一代胼手胝足的农民辛勤地披荆垦荒，整治土地，开沟凿渠，耕耘稼穑，用汗水乃至全部生命，向土地换取谷物，养家活口，也为整个社会提供基本的生存条件。有史以来，中国人口中占绝大多数的，始终是农民。中国历代国家政权都把农业视为“天下之本”。农业状况如何，不仅有极其明显的经济意义，而且关系着、甚至决定着社会是否安定，统治阶级的政权是否巩固。农业问题，在中国被习称为“吃饭问题”，从来都是中国社会真正压倒一切的问题。

中国的农业，多少世代以来都是以小农家庭为单位来进行生产、经营的。这种小农经济，通常的形式是男耕女织，生产规模很小，往往没有扩大再生产的能力。这种个体家庭又是另一种生产——人口增殖的单位，男婚女嫁，生儿育女。农业经济的特点，巩固了从氏族社会沿袭下来的父家长制，“父为子纲”、“夫为妻纲”，很自然地被奉为最高伦常原则，孝道，妇德，都是维护家庭传统秩序的精神要素。家庭还是更广泛的血缘关系网上的一个个纽结，由家庭而家族，而宗族，聚族而居的人们联结成血缘关系为基础的宗社共同体，具有强有力的社会作用，对于个人生活也可以横加干涉。被毛泽东称为“族权”的“由宗祠、支祠以至家长的家族系统”所拥有的那种系统权力，[1] 就可以对违反“族规”的人处以沉潭、活埋等极刑，足见这种长期存在于法制系统之外

---

[1] 《毛泽东选集》第1卷第31页，人民出版社1991年版。

的宗法权力之强大有力。

社会总人口的绝大多数是农民，以此为广大基础，集权专制建立起来。一方面，小农经济为其提供赋役租税，是其实际上的支持者；另一方面，集权专制又在很大程度上决定着小农经济的生存条件和发展可能。高踞于所有个体家庭和农村宗社之上的国家政权视每一个社会成员为其子民（只有一个人是皇帝，他是“天子”，又是兆民的“君父”），尽可能严格地规范每个人的生活。自秦朝开始，中国度过了由专制统治主宰、调节一切的漫长岁月，皇帝高高在上，百官各司其职，地方政权听命中央，乡官里胥吆喝于基层，社会保持着严格的等级秩序。国家礼、法并用，规范着臣民的一切言行，残暴地铲除一切有悖传统、有害统治秩序的社会力量和思想异端。马克思在《黑格尔法哲学批判》中说：“在中世纪，人民的生活和国家的生活是同一的。在这里，人是国家真正的原则，但这是不自由的人。”[①] 中国的情况，亦与此相符。

中华民族生存的地理环境，中国几千年历史发展中逐渐形成的社会环境，都是构成中国人所共有的人生舞台及其背景的基本要素。人，既是自然界的组成部分，又是社会的产物，而且——更重要的——还是以自身的活动改变自然和社会的能动力量。马克思认为人的本质“是一切社会关系的总和”，[②]“人就是人的世界，就是国家，社会”，[③] 单个的人组成人类社会，集体地创造历史，社会则规范和塑造人，影响和决定着每个人的一生。我们不可能离开特定的社会发展条件和历史背景来谈论任何个人的人生。人生，总是社会生活的组成部分，总是人类历史的具体内容。

自古至今，没有任何两个人的人生完全相同，就象世界上决无完全相同的两片树叶，两朵鲜花。但是，人生是可以相对分类

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第284页，人民出版社1956年版。
② 《马克思恩格斯选集》第1卷第18页，人民出版社1972年版。
③ 《马克思恩格斯选集》第1卷第1页，人民出版社1972年版。

的，在基本生活内容和方式上相同的人们，就有着同一类型的人生。而对于同一类型的人生，我们又可以进行界定后的特征描述。在古代社会中，生产力水平尚低，社会分工也很不发达，个人的发展条件十分有限，人生基本类型的划分也较为简单。

在我国古代，早就有人试图对人生模式进行分类，较著名而又有影响的分类有这样几种：

一是"君子"的人生和"小人"的人生。孔子说："君子谋道不谋食"，① 又说："君子喻于义，小人喻于利。"② 樊迟向孔子请学稼、学为圃，被斥为"小人"。在这种思想影响下，人被分为"君子"、"小人"两大类，"君子"谋道，"小人"谋食。在孔子的语言中，"君子"既可以指有道德、有修养的人，也可以指身居高位的上层人物。与"君子"相对的"小人"，也就有相应的一对反义。对于"谋道"、"谋食"，既可以理解为实际的追求和从事，即主要的生活内容，也可以仅仅看作价值取向、人生志趣。尽管后人对孔子原话的理解有所不同，但十分明显的是，孔子确实有意将不同的人生追求、人生内容加以区别，并深寓褒贬之意。"谋道"十分笼统，但和"谋食"相对，可以泛指一切精神生活方面的高尚追求。"君子谋道不谋食"的圣训，对中国古代知识分子影响很深，使他们中的大部分人鄙视生产性劳动（在古代全是体力劳动），也鄙视一切以求利为目的的经营活动，甚至不愿合乎情理地看待人生正当的谋生需要。孔子以后，汉儒董仲舒进一步提出"正其谊不谋其利，明其道不计其功"③ 的原则，偏执地将义、利对立起来，将抽象的"道"和实际的功益对立起来。"人们为了能够'创造历史'，必须能够生活，但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。"④ 包括"谋食"在内的"生产物质生活本

① 《论语·卫灵公》。
② 《论语·里仁》。
③ 《汉书·董仲舒传》。
④ 《马克思恩格斯全集》第3卷第31页，人民出版社1960年版。

身”，是任何个人和人类社会生存、发展的基础和首要条件。把“谋道”看作理想生活的内容，把人生目的过份地非物质化，是儒家人人生观的重要特点。实际上，那种单纯以“谋道”为内容的人生是不存在的。

再就是“劳心”的人生和“劳力”的人生。孟子说过：“劳心者治人，劳力者治于人”，[①] 他谈的是社会成员的分工问题，人们“或劳心，或劳力”，是他亲见的实际情况，“劳心者治人，劳力者治于人”，说的也是当时乃至后世存在的事实。但他把“劳心”和“劳力”分别视为“大人之事”和“小人之事”，就表现了鲜明的尊贬抑扬。孟子以“劳心”和“劳力”划分了两种基本的人生方式并概括了各自的本质特点。在手工操作，最多是部分地使用简单机械的生产力水平之下，物质生产的承担者几乎全都是劳力的，他们被视为“小人”，是因为他们处在“劳心者”的统治之下。“劳心”的“大人”和“劳力”的“小人”，两种人生是极不相同的。正因为“劳心者”能够过与“劳力者”全然不同的生活，才使那么多读书人寒窗苦读、远出赴考，一心到书本中和科场上去谋取功名利禄。他们的一切努力，就是为了做“大人”而不为“小人”，“治人”而不“治于人”。这就是他们所谋的“道”——通向人上人的路。

还有“士、农、工、商四民”，这在《春秋穀梁传》和《管子·小匡》中都已提到，是中国古代思想家按社会成员的职业、主要活动内容和人生方式的分类，也可以说是对几种基本人生的一种归类。

《管子》提出：“是故圣王之处士必就闲燕，处农必就田野，处工必就官府，处商必就市井”，似乎四民不仅分业，而且要居处分开、各专其业、世代传承。这一思想在中国历史上很有影响，但

---

① 《孟子·滕文公上》。《左传》襄公九年亦提到“君子劳心，小人劳力”。

其"不可使（四民）杂处"的方案顶多局部地实行过，欲使士、农、工、商之子恒为士、农、工、商，也未见得完全行得通。至少从战国时期起，四民的界限就已不那样绝对。不过，对大多数人来说，士、农、工、商，还是有一个基本的归属，这既区别了不同的社会群体，也区别了具有不同基本内容和特色的人生类型。

按照《汉书·食货志》的界定："学以居位曰士，辟土殖谷曰农，作巧成器曰工，通财鬻货曰商。"这里所据以分类的主要是四民的职业特点，而不同的人生分野又由此决定。

士，早在春秋、战国时期就已形成一个引人注目的阶层，他们是从社会各阶层游离出来的活跃分子，脱离生产劳动，脱离宗法束缚严格的出身环境，赢得较大的活动空间和行动自由。他们习武、习文或兼通文武，有智术、技能等特长。有人把战国时期活跃的士分成四类：学士、策士、方（术）士和食客。① 不论哪一类士，其共同特点是很强的依附性，所谓"士为知己者死"，就在一定程度上反映了这一特性。孔、孟都曾周游列国，寻求能够贯彻自己主张的政治力量。一些国君、贵族招天下士，也是因为士的依附性。在战国时期的历史舞台上，士极为活跃，他们的活动对历史进程起过重要作用。就是战国以后在天下一统的专制政治下，仍有不少士投靠、聚集于贵族、官僚乃至乡绅、土豪的门下。自隋唐起，由于实行科举制度，士和官之间有了较固定的转换通道，大多数士，也把应试求官作为人生追求，皇帝、朝廷、国家，成为大部分士人的依附对象。同时，士也从亦武亦文逐渐演变为只文不武，甚至在常用词义上，"士"也变成了"读书人"、"文人"、"知识分子"等的同义词。在科举制度支配士的人生之后，士的人生道路就是读书、应试，或者金榜题名，或者名落孙山。还有不少士人，成"饱食终日，无所用心"，或"群居终日，言不及

① 范文澜：《中国通史简编》（修订本）第1编，第249页，人民出版社1964年版。

义，好行小慧"。[1] 完全过着寄生、腐朽、无聊的生活。

农，可以泛指居住于广大农村，其生活直接与土地有关的人们，也可以专指从事农业生产并以此为唯一或主要谋生手段的农民。农民是中国古代社会中最主要的物质生产承担者，但又是生活最困苦、人生最不自由、作为人的发展受到最大压抑的阶级。他们日出而作，日入而息，终岁辛劳，难得温饱。西汉的政治家、思想家晁错，曾这样描述他们的人生：

> 今农夫五口之家，其服役者不下二人，其能耕者不过百亩，百亩之收，不过百石。春耕夏耘，秋获冬藏，伐薪樵，治官府，给徭役。春不得避风尘，夏不得避暑热，秋不得避阴雨，冬不得避寒冻。四时之间，亡日休息。又私自送往迎来，吊死问疾，养孤长幼在其中，勤苦如此，尚复被水旱之灾，急政暴虐，赋敛不时，朝令而暮改。当具有者半贾而卖，亡者取倍称之息。于是有卖田宅，鬻子孙，以偿责者矣。[2]

以后两千余年间，他们后代的状况，亦是如此，有时还会更糟。历代诗人留下大量反映农民苦难人生的作品，读之令人心酸凄怆。

古代的手工业生产和商业经营以多种组织形式进行，有官办的作坊，以奴隶、囚徒等无人身自由者为主要的生产者；也有私营的作坊，多数以家庭为单位经营，原始的雇佣劳动往往存在其间。商业方面，有大规模经营的私商，也有小商小贩。工商联营也是常见的现象。与国计民生关系最大的纺织业，却又主要在小农家庭中生产，由千千万万织妇承担，而她们通常并不被认为是"工"。历史上，春秋中期到西汉前期，社会经济领域曾活跃过一些大工商业者。西汉中期，统治阶级给予私人工商业以严厉打击。东汉开始，商人向地主、官僚转化，地主、官僚、贵族兼营商业，

---

① 顾炎武：《日知录》卷13"南北学者之病"。
② 《汉书·食货志上》。

成为中国封建社会的结构性特点。历代反映大商人奢华生活的文字很多，但由于抑末轻商的观念深深影响着中国人，故总的就来，经商为人所轻，商人的社会地位低。

直至上个世纪末，中国的思想家和史学家还未予社会阶级对立的现象以理论说明，因此，对人群的划分就是君子、小人，劳心者、劳力者，士农工商，还有各种各样的、多元化的等级系列。较早的是“天有十日，人有十等”（即王、公、大夫、士、皁、舆、隶、僚、仆、台共10等）。[①] 秦汉行军功爵制，从最低的公士到最高的彻侯（后称通侯）共20等。魏晋南北朝时期的士、庶之分也不是阶级概念。只有在马克思主义传入中国后，才开始有人对中国社会进行阶级分析。毛泽东十分熟悉中国社会各阶级的经济状况、社会地位、一般心态、基本要求，例如，他在谈到农民的生活状况时说：

> 中国历代的农民，就在这种封建的经济剥削和封建的政治压迫之下，过着贫穷困苦的奴隶式的生活。农民被束缚于封建制度之下，没有人身的自由。地主对农民有随意打骂甚至处死之权，农民是没有任何政治权利的。[②]

这不仅是对中国历史上农民阶级的科学分析，也是数千年间无数农民人生基本状况的真切写照。

与农民阶级处于对立状态的是地主阶级，其中包括皇帝及其宗族、各个等级的贵族、从中央到地方庞大统治机构中的大小官员，还有人数众多的没有当权的普通地主。地主阶级内部有若干阶层，各自的生活状况并不相同，但是，不劳而获、骄奢淫逸是地主阶级典型的人生特征。正因为地主阶级的优裕生活是建立在残酷榨取农民有限的剩余劳动和一部分必要劳动的基础之上的，

① 《左传》昭公七年。
② 《毛泽东选集》第2卷，第624页，人民出版社1991年版。

其后果是最终把农民逼到无法生存下去的死亡线上，所以才有农民不断的反抗，直到大规模的武装起义、农民战争。

社会生活极为复杂，千千万万具体的人的人生状况是无法用抽象的分类全部涵容的。三教九流，七十二行，不同的出身、经历，不同的命运、结局。中国古代社会中还有奴婢、仆役、娼妓、僧道、衙役、“贱民”（如蛋户、堕民）等各类人群，他们的人生各呈异态。

当我们说到古代社会中多种色调的人生时，决不应该忽略了女人的人生。数千年的中国社会，男尊女卑的观念，根子很深，妇女几乎没有权力和机会参与社会政治生活，只是以家庭为狭隘的活动空间，事实上失去了人身自由。以“三从四德”为基调的“妇道”、“女诫”之类的训规，没有自由的婚姻，婚后的夫权压迫，如此等等，一言难尽，妇女一生的痛苦，较男子更多。即使许多“有身份”的妇女，实际上也是家庭奴隶。至于象《红楼梦》中所写到的那些真正的女奴，更是任人侮辱、蹂躏、残害，她们的一生，完全是在苦水泪海中度过的。

二、人生的设计及其实现

几乎每个人都在儿童、少年时代就对自己的一生有过美好的憧憬，用当时可能的最理想的方式回答“长大以后干什么”之类的问题。这就是每个人最早的自我设计。有不少后来取得重大成就的人物，早在儿时表现的兴趣，确定的志向，甚至一些怪异的癖好中，就已粗略地勾画他（她）未来人生的基本设计。

人属于社会，因此，人的设计就永远不可能是单纯的“自我设计”。社会一定要参与甚至力图主导对个人的设计。这在中国古代社会中是非常明显的。在中国传统文化系统中，社会对人的设计非常重视，起的作用也十分突出，社会总是力图把每个人人生的设计，纳入其总体需要和发展模式。

前面提到的那种士农工商四民定居、专职、各恒其业的设想，就是古代思想家提出的一个社会对人进行人生设计的方案。虽然这一方案也有经济上的意图，但更是基于政治上的考虑。四民各对其业“少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉”，① 不正是最有利于巩固封建统治秩序吗？

战国时期，各国先后变法，发生在秦国的商鞅变法，成效最为显著。对大多数人的人生的社会设计空前加强，是商鞅变法的一大特征。例如，变法有一项重要内容：“僇力本业耕织致粟帛多者复其身。事末利及怠而贫者，举以为收孥”②用如此强硬的法令，使大部分人只有走一条路，过一种生活，即专心务农。被认为有害于农业生产的人和活动受到严厉打击、严格限制。后来，对法家思想进行总结，集大成的韩非也尤痛恨“游堕之民”。明太祖朱元璋于金陵淮清桥北建逍遥楼，见有博弈、养鸟、游手不事生产者，尽关人楼中，美其名曰让他们“逍遥”，结果，都饿死于其中。这也是打击游堕，鞭策农民。二千多年间，统治阶级总是运用国家政权的力量把农民的一生紧固在土地和繁重艰苦的劳动上。这是中国封建社会对个人人生设计发挥作用的一个典型。

以高度集权的专制统治为主要特征的中国封建社会，以追求“上下序而民志定”③ 为目标，力求把个人的一切都纳入“制度”，即予以严格的规范、限制。这些“制度”中最基本的是“卑不疑尊，贱不逾贵，尊卑贵贱，明若黑白”④ 的等级制度。在中国历史上，曾有过“以贵袭贵”的世卿世禄制，也有魏晋南北朝时期“上品无寒门，下品无势族”的士族门阀制度，封建社会后期，仍有贵族的世袭制和官僚的恩荫制。封建等级制度为那些世家子弟、宦门纨绔的人生作出了美好的设计，而他们凭籍封建特权所享有

① 《管子·小匡》。
② 《史记·商君列传》。
③ 《汉书·货殖传》。
④ 贾谊：《新书·数宁》。

的捷足先登、高枝先占的优越性，又使出身"寒门"者扼腕切齿。

那种对极少数人特别有利的世袭特权，并不真正有利于巩固等级秩序和加强统治。从小逸豫的生活条件和精神上的优越感，培养不出多少"佳子弟"，反倒使一些特权的享有者蜕变为低能儿、废物、寄生虫。"尊卑永固而不逾"的痴想，最终引起广泛的不满，因为即使在统治阶级内部也具有压抑性。

与世袭特权形成鲜明对比的是社会成员权力、财产的重新分配和等级秩序的重新确定。这在中国历史上也是经常发生的，特别是在全面社会危机爆发，最终导致改朝换代时，更不可避免。《左传》就有"社稷无常奉，君臣无常位"之说，① 后来又有"君子之泽，五世而斩"的确论。② 雇农出身、一介戍卒的陈胜高喊"王侯将相宁有种乎"而称王，刘邦在历史上首创"布衣天子"，后世效法和想效法者不知凡几，以至五代时竟有人说"天子宁有种耶？兵强马壮者为之尔。"③ "天子"是至尊至贵，天下独一无二的，但天子的宝座并非由一人、一家包定，谁膺"天命"（这是一种解释）或得"道"（这又是一种解释）就可以取"气数已尽者"代之。这种"贵无常贵"的现象，反映到一般人的观念中，形成民间流传的"皇帝轮流做，明年到我家"之类的话头。皇帝尚且如此，其它贵贱易位的现象，就更不在话下了。

相对静止但又时时在变动，过若干年就可能发生大的振荡的中国封建社会，予很多人的命运以戏剧性的影响，甚至可能从根本上改变一大批人原先的人生设计：对有的人可能是一落千丈的沉沦，甚至无法逃脱的毁灭，而对另一些人则提供难以逆料的机会，带来奇迹般的幸运。刘邦君臣，就是历史上的一批典型。刘邦原是亭长，后来成为开国皇帝。萧何、韩信、陈平、樊哙、周

---

① 《左传》昭公三十二年。
② 《孟子·离娄下》。
③ 《新五代史·安重荣传》。

勃等人都出身下层，后来位至将相。这种非常时期的人生剧变，确有很大的偶然性，古人往往解释为“命”或者“数”。其实，这是某些人物在特殊的“时势”下充分利用机遇、发挥才智的结果，而他们背后又有千千万万普通人历史创造活动的支撑。历史上的杰出人物只是无数推动历史前进的普通人的代表而已。

非常时期的人生转折不是由制度、秩序和有组织的、常规的社会选择所确定，因此，常常是难以预料的突变，有时似乎是听天由命的自然选择。在这种情况下，关于人生的社会设计和个人设计，往往都阴差阳错，一切都可能出乎意料，一切都似乎由命运之神掌握。这种现象，对于世世代代经历了多次社会大动荡的中国人来说，一个显著的精神、文化效应，是强固了“天命”观。大多数中国人最迷信的并不是神仙上帝，也不是其它超自然的魔力，而是神秘莫测的“天命”。

随着封建社会的成熟及其政治制度的逐渐完备，统治阶级日益感觉要以一定的方式、制度，使处于较低社会阶层的人有改变社会地位的希望。科举制度就是因此而产生的，并一直持续到中国最后一个专制皇朝覆灭的前夕。科举制度，为中国知识分子提供了一种长久不变的人生设计模式，不知有多少人，按这种模式塑造了自己的一生，也塑造了自己的形象、风格、气质、精神面貌。中国历史上许多著名人物的一生，都与科举制度的设计、引导有关。文学作品中的周进、范进、王子安、孔乙己等形象都是科举制度设计知识分子人生的典型作品。

科举制度使任何有资格参加各级考试的举子“平等地”具有“一朝交泰”的可能性，人间奇迹，再也没有比“朝为田舍郎，暮登天子堂”更富吸引力的了。满怀希望的千里赶考，极其紧张的大比，皇帝亲自主持的殿试，唐代有杏林“探花宴”、雁塔题诗之类的雅事，戏剧、小说中许多关于题名金榜后皇帝招亲、状元尚主的故事，把一代代读书人搞得飘飘然、醉熏熏，把自己的一生全都押在这一被认为是人生首要目标上。当然，事实上真正的幸

运者只是少数．李白、杜甫、蒲松龄等世界文化史上的超级巨人竟然都是科场上的失意者。更应看到、科举制度，特别是明清时期的八股取士，表现了一种对人的畸形设计，它把几乎所有的知识分子引入歧途，使民族的智慧和灵性窒息、磨灭。几百年间，在一幕幕“高中”的喜剧上演不绝的同时，中国在世界上逐渐落伍的历史悲剧正在酿成。

社会对个人的设计，还表现在对人的伦理道德的设计。中国古代社会发展、文化传统的特点，决定了这种设计十分严密周详，而对人的思想、行为的规范力量则更强。

先秦诸子．大多有各具特色的伦理学说。孔子对道德问题的阐发很多，深刻地影响了后世中国人的道德观念和价值判断。“儒家伦理学说的基本观点是以仁义道德为人类行为的准则．认为道德生活高于一切。”① 收录在《论语》中的孔子言论所常谈到的“君子”、“仁者”应当如何如何、已基本勾划出儒家伦理学说对人的道德设计，其主要内容包括：

最高道德范畴是“仁”。仁首先是“爱人”，诸如“成人之美，不成人之恶”，②“己欲立而立人，己欲达而达人”等，都是仁的具体表现．仁的推广是“恕”，“己所不欲，勿施于人”，就是“恕道”的一条基本原则。

“义”是判断一切言行是否道德的价值尺度，无论做什么，都要合乎义，譬如勇，孔子是予提倡的，但勇又须“义以为上”。

“礼”，包括个人的行为规范、处理各种人际关系的准则、寓以社会意义的各种活动的进行仪规等。人们的一切言行都应遵礼，“克己复礼”，甚至要求人们严格做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，人的一切都要在礼的约束之下

---

① 朱伯崑：《先秦伦理学概论》第 2 页，北京大学出版社 1984 年版。

② 自此以下各段孔子关于道德问题的言论均见《论语》，不再一一注明所出篇名。

人与人相处中，还应处处体现美德，如揖让无争、谨信慎重，“尊贤容众，嘉善而矜不能”，以及“恭、宽、信、敏、惠”等。

总之，君子、仁者“怀德”、“好德”、“修德”，在道德上问心无愧，故能“不忧不惧”，又能严格要求自己，及时改正过失，“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”。

同时，君子、仁者又有独立的思想（与人相处，“和而不同”）和人格（“匹夫不可夺志也”，何况君子）。

这就是孔子对人的道德设计。以后二千多年间，后儒们对此不断有所补充发展，但基本原则并没有改变。儒家的伦理思想和道德标准，在中国传统文化中居于主导地位，儒家所设计的人生基本道德准则，被认为是评价人品、人德、人格的标准。

任何社会都有一定的伦理原则、道德规范。中国封建社会存在显著的泛道德化倾向，企图以人们的（实际上是居于支配地位的统治阶级的）道德观念去解释一切，规范一切。孔子提出“为政以道”，就是力图把政治道德化。封建主义的道德原则首先是确认和维护封建等级制和专制统治秩序的，因此，维护政治上的君权、家庭关系中的父权和夫权的“三纲”就被视为道德铁律。

儒家讲道德修养，特别是注重自我省察，无疑是有意义的。中国历史上确实出了一些清德自守的人物，即使在龌龊的社会空气中，他们也能做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，一身正气，两袖清风。但也应看到，总的说来，在中国古代实际生活中，道德的“他律”即外部约束起主要作用。“道之以德，齐之以礼，有耻且格”，孔子就是道德他律的积极倡导者。“道之以德”的具体做法有注重教化、实行旌表等，充分发挥家庭和各种社会关系的作用，重视社会舆论的力量，这样，就能形成有效的罗网，将人约束于其中。举个例子，《诗经》中就已表达了相互爱慕的青年男女深感“人言可畏”的精神负担。古往今来，不知有多少人仅仅为维护自己最基本的权利而触犯道德律条，为世人不容，被流言所杀。在社会崇义崇德的浓烈气氛中，善于钻营之徒

也就钻了一个空子——假道德可以骗取真名利。历代都不乏为此得逞之人，结果又败坏了道德的威信和善良人的真诚。狂热的道德旌表又把无数妇女、青年的幸福冷酷地埋葬掉，以致越到后来，越有更多的人看清了慈眉善目的礼教道德暗藏的吃人毒牙。

在古代中国，道德规范、行为准则大多容纳于庞杂的礼制系统中。礼制和法律相辅而行，礼制以法律为后盾，礼的规定也部分地法律化或随时可以法律化，违背礼制对个人造成的后果甚至有过于法律的惩罚。对于大多数人来说，礼的作用实际有胜于法律的强制效力。礼、法有别但形影不离，互相配合，共同引导、控制着绝大多数人的全部人生。

社会对人的设计在一定程度上决定着个人的自我设计，同时，并非所有的人都有权、有条件进行自我设计。在封建社会中，阶级压迫、等级差别，都是人们在人生设计中不平等的前提。属于统治阶级的人们，才有比较充分的条件来进行人生的自我设计。

人生自我设计中最常见的一类是功业型设计。功业，通常是指捍卫边疆、敉平叛乱、安邦定国、济世拯民这类壮举盛事。历史上统治阶级中那些有信心、活力，主动性较强的人，那些出身社会下层、热切希望在一生中有所作为并改变自己的社会地位的人，通常倾向、热衷于功业型的自我设计。这里包含着各种各样的动机、目的、手段、方式，伟大与渺小，崇高与卑下，功德益民和欺世盗名，混杂在一起。在战国时期的历史舞台上，就涌现了一大批志在功业的人物，吴起、商鞅、张仪、苏秦、乐毅、毛遂、范雎、蔺相如等等，他们的事迹广为人知，流传后世，激发了许许多多人的功业抱负。西汉主父偃，半世困厄，后西入长安，上书阙下，得到武帝赏识。他就直言不讳："大丈夫生不五鼎食，死则五鼎烹耳"，①毫不掩饰自己人生设计中的功利欲望。当然，他也清醒地估计了这种人生追求面临的危险性，后来，他终于在统

① 《汉书·主父偃传》。

治阶级的内部倾轧中败北，遭到族灭。“五鼎食”和“五鼎烹”，截然不同的两种可能性，使许多人对跻于政治舞台心怀恐惧，但还是不断有人不避汤镬，甘心从事旦夕祸福的人生冒险。

在历史上，陈胜倾吐了“鸿鹄之志”，终于领导农民起义，为推翻暴秦统治作出了巨大贡献；霍去病发出“匈奴不灭，何以家为”的豪言壮语，是西汉反击匈奴战争中的杰出将领；马援以“男儿要当死于边野，以马革裹尸还葬耳”表明心志，老当益壮，征战南北。这些在人生的功业型设计中获得成功的著名人物、事例，对于人们很有教育意义和振奋作用，他们的榜样，成为后世青少年在人生设计中效法的范例。

在古代，人们通常只把功业理解为从事军政活动。汉唐盛世，武功较文治更为突出，其时志在功业者，更多的人是向往沙场征战，威震边疆。自宋代始，中国社会风气以溺文代替尚武，大多数有志功业者拥挤于科场之中，“功业”也几乎完全蜕变为“功名”、“仕途经济”，几乎成为读书人唯一的人生设计方案。

常言道，人各有志，除了功业型设计外，还有道德型的自我设计，即以道德的修养、完善、自我满足、争取社会令誉为人生主要目标，并为此牺牲其它方面的进取和利益。在中国历史上，因道德型设计而著名的人物代代皆有。殷末伯夷、叔齐兄弟，就是一对典型。孔子称他们“求仁得仁”，司马迁赞之为“积仁絜行”。孔门弟子中，颜回是以注重品德修养而著称的，孔子多次谈到他的这位最得意的学生的种种美德。曾参“吾日三省吾身”，是以内省自责方式严格要求自己、坚持道德修养的著名人物，中国传统文化予这种道德自律以高度评价和大力倡导。

当然，在人生自我设计中单纯以功业或道德为取向的，毕竟不多，“进德修业”，才是比较全面的，也更易为人们所认同。关于人的道德和才能、功业之间的关系，是评价人物、使用人才的重大问题，历来受到重视，魏晋间还出现过“才性论”，专门从事探讨。人们普遍接受的标准是德才兼备，德为才先。因此，每个

人在进行自我设计，也就不能不从德、才两方面去考虑，以求社会对自身价值的承认。实际上，"德"，主要是名声，这就形成了中国士人极重名声的特点。象明代著名人物于谦，就有诗曰："名节重泰山，利欲轻鸿毛"，"粉身碎骨全不顾，留得清白在人间"，他把名节、声誉看得高于一切，这是很有代表性的观念。

无论是功业型的还是道德型的人生设计，都具有积极进取的性质，一般来说，是为社会所认可、鼓励的。还有一部分人，敢于突破常规定式，崇尚非世俗、非传统的人生价值取向，确立与众不同的追求。他们的做法，超凡脱俗，甚至惊世骇俗，也有很大影响。

庄子就是这样一个典型。他追求的是"绝对自由"的"逍遥游"，主张"无己"、"无功"、"无名"，甚至处于近似麻木的精神状态。他从根本上否定任何积极意义的人生设计，无可无不可，一切都无所谓。功业、名利、道德，一概被视为"身外物"，力求不为所役。史载楚威王厚币礼聘庄子为相，庄子对楚王的使者曰："我宁愿游戏污渎之中自快，无为有国者所羁。"[①] 这种傲视君王、鄙弃权位的态度，赢得后世许多人的喝采，仿效者代代有之。东汉严子陵"长揖万乘君，还归富春山"，东晋陶渊明不为五斗米折腰、高吟"归去来兮"，唐代大诗人李白也留下了"安得摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜"的名句。西晋名士张翰仕于洛阳，某日一阵秋风吹过，他突然想吃家乡吴中（今苏杭地区）的菰菜羹、鲈鱼脍，便说："人生贵得适意尔，何能羁宦数千里以要名爵？"立即返回吴中。有人劝他留意"身后名"，他说："使我有身后名，不如即时一杯酒。"[②] 这类追求"适意"的人生，具体的旷达方式各不相同，诸如五岳寻仙、隐逸睨世、酣糈忘忧、青楼调笑种种都是，怎么快意怎么来，想要怎样就怎样。

---

① 《史记·老子韩非列传》。

② 《晋书·张翰传》。

"历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。"[1] 从历史的进程来看，那些以功业型设计为主的人们活动的目的性明确，在历史舞台上更为主动、积极、活跃，往往扮演了重要的角色，演出了重要的场面。历史上那些道德楷模和着重表现自由追求的人物，也对民族精神特色的形成起了重大作用。

中华民族有悠久的、从未间断的历史，在历史上有众多奋发有为的人物。他们的业迹和亿万普通群众的劳动、斗争交相辉映，创造了至今为国人所自豪、为外人所不能轻忽的文明成就。但是，自中国封建社会的发展越过鼎盛时期后，社会对个人发展的限制过严过死，不利于人的历史活动积极性的发挥。就建功立业而言，大批知识分子拥挤于仕途上，有的干脆钻进繁琐考据之类的象牙塔，很少有人从事自然科学研究和工程技术发明，一个民族的巨大智慧，未被引入开发新的生产力的努力中去。在社会精神生活和人际关系中，道德至上的迷狂窒息了人的活力，阻碍人们去追求革新和进步。严酷的专制主义统治，对人生设计的主宰作用日益加强，人的个性和自由几乎完全丧失。这种历史悲剧的恶果，不仅在一代代人的个人命运上充分反映出来，也从根本上阻滞了中国历史的进步，是中华民族在近百年来落后挨打的重要原因。正因为这样，欲求中华之振兴，人的解放和社会革命这两大任务，是不可分割的。

三、民族传统文化和人生观、人生态度

人生观，是人们对人生基本问题的各种看法，这些问题有人生的价值、目的、意义以及生死、苦乐、名利等。人生观是决定一个人人生态度的内因，有什么样的人生观，就会表现什么样的

---

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第118—119页，人民出版社1957年版。

人生态度。在确定的社会条件下，人生观和人生态度，对人的价值的实现，有着决定性的意义。

社会对个人人生观的形成，有着十分复杂的影响、作用。归根到底，存在决定意识，但意识也是积极的、能动的。在阶级社会中，人生观具有鲜明的阶级性，但又不仅仅是人的观念的阶级烙印问题，而在很大程度上与社会的、民族的文化传统有关。就剥削阶级而言，确实有腐朽的人生观、生活态度和方式，但也有以积极的活动、成就对社会作出有益贡献的人物。在各民族中，都有反映积极的人生观、人生态度的格言、信条、训示等，受到普遍的流传和服膺，使人振作、奋进、向上。这是民族精神和民族传统文化的组成部分。

在我中华民族的传统文化中，哪些东西反映了有普遍意义的、积极的人生观以及相应的人生态度呢？

首先，是作为人的尊严和自豪感。

中国长期处于极端专制的封建统治下，社会生活和精神生活中处处有“不把人当人看待”的压迫摧残，但这并不等于中国人失去了人的尊严，或不再有做人的自豪感。

人是什么？不象古希腊哲人，中国古代诸子没有留下对“人”的精确定义，但诸如“天地之性人为贵”、“唯人万物之灵”之类的名言早就出现了，经常被引用。《荀子·王制》中又说：

> 水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知且有义，故最为天下贵。

荀子认为人是天地间具备智、能而最全面的，特别是知义，天下无双。然而，他对人的本质的理解虽也达到了概括出人“能群”、“能分”、“有义”这样的高度，但毕竟未能清晰地揭示人的本质。他和中国古代许多思想家一样，欣喜、庄重而又素朴地表达了人的自豪感。

中国古代学者论人几乎完全侧重于人的社会性。他们肯定人是一定社会关系的体现者，且通常以“礼义”来总括和解释这些

关系。他们常常只讲抽象的人，特别是具有特殊资质的圣、贤、君子、仁者等等。荀子就说："君子者，礼义之始也。"[1] 君子，是古人特别是儒家对人的理想化设计，是那些拥有美德睿智的人。在圣贤君子由何而来、如何而成的问题上，古人，甚至同是儒家看法也不相同。最基本的理论是"性善"和"性恶"两说。但持性善论的孟子赞同"人皆可以为尧舜"之说，[2] 持性恶论的荀子则相信"途之人皆可以为禹"。[3] 尧、舜都是"圣人"的意思，可见，在人的本性问题上相反其见的孟、荀，却又殊途同归，都认为任何人经过道德修养，皆可以达到尽善尽美的境界。这种通向崇高道德彼岸世界的普渡众生，人人平等，是中国古代关于人性问题认识的一个重要特点。尽管这种观念并不能改变人因阶级、等级差异而不平等的社会实际，但却有利于维护人的尊严，并且给每个人以希望、信心。中国传统的以导人安分守己、为善积德为中心的"教化"，就是以承认并确信"人皆可以为尧舜"为前提的。

孔子说："三军可夺帅也，匹夫不可夺志也"，[4] 也是肯定人（即使是"匹夫"）的人格尊严的。在传统上，人格尊严常被作为气节来理解、表达。文天祥的《正气歌》所称颂的就是气节。我们民族几千年历史的主旋律，就是一首振撼山河的正气歌，在这雄浑高亢的乐章中，任何奴颜媚骨、怯懦变节都是为世人所不齿的。

人是自然界的一个物种，生活在茫茫宇宙之中，面对苍穹翰海、高山大川，经历风暴雷电、洪水地震，人对大自然的威力怀有恐惧心理，从而产生原始的宗教观念，中国人亦不例外。但一般说来，中国人虽也有"畏天命"的怯懦情绪，但又以"制天命而用之"的积极态度而对命运和自然力。在与大自然的共处中，中

① 《荀子·王制》。
② 《孟子·告子下》。
③ 《荀子·性恶》。
④ 《论语·子罕》。

国人民富于抗争精神和顽强毅力。远古神话传说中的英雄，无论是成功的女娲、大禹，还是失败的鲧、夸父，还有那尽力拼搏的精卫，都充分表现了伟大的精神力量。世世代代中国人，就以这种力量改造山河，抗灾夷险，创造了改天换地的人间奇迹。这也是中国民族精神中洋溢人的自豪感的重要原因。

人的尊严、自豪感，是积极的人生观和人生态度的基础。人没有自信，就等于失去精神支柱，就无法勇敢地迎接命运的挑战，更不可能掌握自己的命运。中国传统文化中昂扬的人的自尊意识、自豪精神，是我们民族极可宝贵的精神财富。

其次，是中国人热爱生活，珍惜人生的民族特性。

中国人普遍有热爱生活的良好情绪，虽然在知识分子中多表现为生活的豪情、逸致，而普通民众则是近乎儿童的天真快乐。佛教把人生看作苦难，基督教认为人带着原罪来到这个世界，这两种宗教都把人的寄托引向身后——所谓的来世或天堂。中国人虽也多少受到彼岸世界诱惑，但却脚踏现实，心系今生，格外关注人生，而不过多地考虑身后、来世。

中国人热爱生活，珍惜人生，因而有很强的时间观念。流传久远的《古诗十九首》有云："人生天地间，忽如远行客。"西汉时期问世的《淮南子》有"圣人不贵尺之璧而贵寸之阴，时难得而易失也"[1]的著名格言，表达了明智的价值观念。"一寸光阴一寸金，寸金难买寸光阴"，是中国流行最广的格言之一。时间就是生命，生命就是在世的时间，珍惜时间，也就是珍惜生命。故"君子爱日以学"，[2]"君子进德修业，欲及时也。故为政者玩岁而愒日，则治不成；学者日迈而月征，则身将老矣。"[3]从"少壮不努力，老大徒伤悲"到"莫等闲，白了少年头，空悲切"，再到

① 《淮南子·原道训》。
② 《大戴礼记·曾子立事》。
③ 《日知录》卷1"损其疾使遄有喜"。

“一万年太久，只争朝夕”，中国历代有识、有志者人生征途的鼓角之声是何等紧迫！

正因为爱生重生，中国人对死亡的恐惧，也许更重一些。但既然有生即有死，死亡不可避免，聪明的中国人就不去多想死，多谈死。古人称死为“大讳”、“尤讳”，死还有“仙去”、“归道山”等许多雅代。民间禁忌习俗中有许多与“死”有关的。若从现象上看，又有与怕死相反的一些做法，如上层权贵人物过早地营建陵墓，民间也有早早买下坟地、备好棺木的。但若了解中国人普遍的心态特点的话，就会懂得，这同样是希冀长寿。

由于爱生重生，中国人还有努力延长生命的种种努力，譬如：

求长生。中国传统文化中有素称发达的医药学、健身术和养生之道。寻求长生不老的方术、神仙术有悠久的历史、广泛的影响，甚至拥有专业人员，流传专门著作，形成独立学派。历史上功业显赫的秦皇、汉武、唐太宗都热衷此道。迷信长生之药的人很多，不知有多少人服食金丹，至死不悟。对长生不老的羡求又通过幻想在精神上获得满足。中国人意识形态中有一个由众多神仙组成的类宗教世界，这个“神仙世界”的成员五花八门，来历各不相同，除了有许多为凡人所无的神通外，一个共同的特点是都不知“死”为何物。中国人的敬神拜仙，大都不是一种渺小的虔诚，而是一种攀比调侃。不少中国人相信，苦心修炼，或者由神仙点拨引导，自己乃至家人都能得道成仙。成了神仙，除了来去无踪，绝对自由外，最大的法道莫过于长生不老。神仙崇拜、神仙欲望、神仙哲学，对中国人影响极深。实际上，这就是中国最有基础和影响的宗教。

求多子多孙。古人有诗曰：“人家见生男女好，不知男女催人老”，虽说如此，中国人还是希望多子多孙，这不仅使家庭、家族血统不致断绝，也被视为个人生命的一种延续。著名的《愚公移山》故事中的北山愚公对智叟说：“虽我之死，有子存焉，子又生

孙，孙又生子，子又有子，子又有孙。子子孙孙，无穷匮也”，[①] 就是生命因有后代接续虽死犹存的观念。中国人自来把婚姻、得子看作最重要的人生大事。《庄子·天地》载华封人三祝的传说，华封人祝愿尧三件事：寿、富、多男子。“不孝有三，无后为大”的观念，影响至深。没有男孩子，对家庭来说是难以容忍的不幸，对为人妻的女子来说是难以原谅的罪过。因此，自古有多少家庭，都弥漫着狂热而执着的男子崇拜，无子的忧虑难以名状，求子的虔诚胜过一切，得子的狂喜无法形容。虽说人们在稍为清醒时也知道“可怜天下父母心”的太痴，也可能自嘲一生辛苦儿债的碌碌，但还是乐此不疲，如痴如迷。

一部分中国人努力延长生命的努力表现在极为珍惜时间上。感叹“人生苦短”，但没有使有志的人们消极、颓唐。西晋傅玄写道：“志士惜日短”，东晋陶潜则云：“盛年不再来，一日难再晨，及时当勉励，岁月不待人。”中国历史上有许多勤奋者，努力提高时间的使用效率，从而实际上延长了自己的生命。他们当中的大多数人并无值得夸耀的长寿纪录，但他们完全可以自豪地说：我活一次，胜过常人两次、三次！

当然，也有另一种“重视”时间“利用率”的，那就是及时行乐，这是剥削阶级腐朽、颓废的人生观的表现。行乐，包括拼命追求吃、穿、玩、乐各方面的享受，其中最突出的是食、色两方面。尽管孔子同样说过“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，[②] 但富人们却更乐意记得他所说的“食不厌精，脍不厌细”。[③] 从西晋何劭的日食两万钱到清末西太后那让人咋舌的“御膳”，中国历史上的“美食家”或者大嚼民脂民膏的饕餮不知多少。“色”的享乐的特权照例只属于剥削阶级中的男性，他们视妇女为

① 《列子·汤问》。
② 《论语·述而》。
③ 《论语·乡党》。

玩物、任意蹂躏、摧残她们。皇帝三宫六院，贵族广占妻妾，官僚豪富也常有妾数人，还有作为合法的一夫多妻制补充的娼妓制度和奴婢制度。明清时期创作的《金瓶梅》、《红楼梦》等文学作品都揭露了地主阶级中衣冠禽兽的贪色、纵欲。柳香莲一语破的：贾府"除了那两个石头狮子干净罢了！"除了"饮食男女"，从服饰、居室到庭院、舟车，中国的阔人们都是很考究的。一些风雅之士追求精神享受，诸如书画琴棋、盆景园艺、游山玩水、吟赏烟霞。更有一班昏老恶少，斗鸡走狗，炼丹玩佛，聚友喧闹，游荡无度，完全过着行尸走肉的无聊生活。

热爱生活、珍惜生命应当肯定，而不合理的社会制度剥夺了劳动者享受生活的正当权利，却让不劳而获者恣意享乐，造成极严重的不公平，成为社会矛盾的重要内容。也应看到，消费刺激生产，促进多种制作工艺技术的发展，使中国的食品、服饰、日用品、工艺品等早已达到很高的水平。在民族传统文化的发展过程中，吸收了一切有益于丰富、美化生活的内容，热爱生活、珍惜人生的民族精神也代代相承，鼓舞着中国人民创造生活，创造历史。

中国人热爱生活，珍惜人生，但并不等于贪生怕死，临危不惧、大义凛然、宁死不屈，是我们民族一以贯之的浩然正气。舍身取义、杀身成仁，死得其所、重如泰山，是中国人普遍遵奉的生死观。在中国历史上，为了人民的、民族的利益，为了维护正义而捐躯的烈士难以计数，他们的生和死，都深刻地影响了后人的人生设计和人生历程。

我们再来看中国人普遍的人生价值观。

中国人大都有一种强烈的义务感。首先是对祖先、对父母、对后代，这种类型的义务感几乎人人都有。对祖先的义务感主要表现为永志不忘自己的根。一般士人都有建功立业、光宗耀祖的抱负，将此视为自己不负先人的义务。感激并用心报答父母养育之恩，是人的正常感情，是一种美德。中国人于此尤甚。孝道的原

始基础本在这里，只是后来才掺入了复杂的内容和目的。《诗·小雅·蓼莪》就是诉说子女不能终养父母憾恨的悲歌，“哀哀父母，生我劬劳”，对父母的感激，情深无比，“欲报之德，昊天罔极”，因不能报答父母，伤心断肠。象司马迁在《报任安书》中所说的“亦何面目复上父母之丘墓乎”，表达的就是一种义务感。

义务感和使命感、责任心是相通的。中国历代都有因远大志向、抱负并为之努力奋斗的著名人物。秦末陈平，“少时家贫”，但他从为乡亲们分肉这件小事上道出了使天下治平的志向。东汉陈蕃，志在“扫除天下”。南宋爱国诗人陆游的名句“位卑未敢忘忧国”，表达了爱国激情所化的强烈的责任心。明清之际杰出的学者顾炎武高倡“天下兴亡，匹夫有责”，[①] 遂成为每个国人的自厉之语。在历史上，每当国事艰难、民族危急的紧要关头，总有许多志士仁人，奋起履行自己的使命，这些热血儿女担负天下兴亡的魄力，是中国永远有希望的根本原因。

中国人珍惜生命，却又把名誉看得比生命更为重要。战国时期著名诗人屈原以“老冉冉其至兮，恐修名之不立”，表达了对名声、名誉的重视。“豹死留皮，人死留名”，据载这是五代时一个没有文化的武将王彦章所说的，[②] 文士们自然会说得雅一些：“书名竹帛、名垂青史，彪炳史册，……

据说，孔子修《春秋》而乱臣贼子惧，这就是说，连“乱臣贼子”也是怕在史册上留下恶名的。中国历代史学之盛，纪传体尤为发达，也与人们特别重视树碑立传、希望青史留名有关。

很多人都希望死而不朽。当然，“名垂史册”是实现“不朽”之一途，但早在史学十分发达之前，就已有人概括了人之能不朽的“方法”。公元前 549 年，鲁国执政叔孙豹就说得相当精辟：

---

① 《日知录》卷 13：“保天下者，匹夫之贱，与有责焉。”

② 《新五代史·王彦章传》。

"太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。"[1] 这就是中国人很熟悉的"三不朽"。历代中国人，以"三不朽"为人生目标者，不在少数，因"立德"、"立功"、"立言"而成名的名类人物，载在史册，真可以称得起"不朽"了。

与"立言"近似的是"文章"，推而广之，就是一切著述编撰。把文章的作用估计到极点并将此和人生的不朽联系起来的，首推三国时期的曹丕，他在著名的《典论·论文》中写道：

> 盖文章经国之大业，不朽之盛事。年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之常期，未若文章之无穷。是以古之作者，寄身于翰墨，见意于篇籍，不假良史之辞，不托飞驰之势，而声名自传于后。

他把文章看得比年寿和生前荣乐还重要，因为可以使人声名不朽。司马迁的父亲临终前留给儿子的遗嘱就是"无忘我所欲论著矣"，"扬名于后世，以显父母"，[2] 这是激励他完成《太史公书》(后称《史记》)的精神力量的源泉。追求声名令誉以至不朽，是中国历史上众多文人努力从事著述的主要动力。然而，使人遗憾的是，自春秋、战国诸子之后，真正称得上"立言"即有创见的著作少，抄撮成书、因袭旧说者多。这种情况，早在南北朝时就有人指出了："魏晋以来，所著诸子，议事重复，递相模学文，犹屋下架屋，床上施床耳。"[3] 明清时期，随着印刷业的发展，更多的人汲汲于印书出集，然而恰如顾炎武所说：书"愈多而愈舛漏，愈速而愈不传，所以然者，其视成书太易，而急于求名故也。"[4] 他提出："文须有益于天下"，[5] 这就向立言、为文者提出了与"求名"不同的功利观。

---

① 《左传》襄公二十四年。
② 《史记·太史公自序》。
③ 颜之推：《颜氏家训·序议》。
④ 《日知录》卷19"著书之难"。
⑤ 《日知录》卷19"文须有益于天下"。

既然古人好立言者多，也就留下了许多表达他们人生观的言论，其中确不乏金玉之言。象“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”这样的名言，确实是不朽的。后人乐于、勤于、善于从先哲前贤的人生实践和隽言中吸取营养，也是中国人普遍的良好习惯。人生，这生命的歌、创造的歌、奋进的歌，永不会停止。一代又一代的人、就在自己一生的活动中，给历史注入新的内容，为人类文明增添光采。

拾壹●妇　女

女人参与了文化的创造，文化又塑造了女人。贤淑温顺的中国女人，是几千年文化的得意作品，在深入主题之前，我们有必要鸟瞰一下传统女人的塑造过程。

在殷商甲骨文中，我们可以感觉到母系社会的传统观念与新建立的男性主体文化之间的磨擦和斗争，殷朝的女性可以出将入相，但毕竟她们要臣服于商王。西周至春秋战国，性别等级意识脱离了朦胧的阶段，得到了明确表述，并且逐步建立了系统的理论和礼制。从汉至唐，男尊女卑等级思想不断向社会渗透，但作为宏阔大度的开放朝代，社会对女性不致于过分苛责。宋代理学家在理论上提倡禁欲主义，在具体实践中又有所变通，处于一个承前启后的转折时期。明清是中国妇女地位迅速跌落阶段，宋儒在理论上的提倡，被明清统治者付诸具体实践。传统女人的形象被最后建立起来。

塑造传统女人离不开严整细密的规矩，这些规矩是套在女人身上的枷锁，中国女人正是戴着这些沉重的枷锁艰难地行进在历史崎岖的道路上。

一、为女人制定的规矩

1. 三从与四德

从上古到近代，从东方到西方，许许多多的文化名人都有

"女人卑弱，必须服从男人"的论说。然而这些论说大都浮泛和零散。循规蹈矩的中国人将统治女人之道作了系统的归纳和经典的表述。其中最为闻名的莫过于"三从四德"了。

"三从"规定了女人一生各个时期所依附顺从的对象。"幼从父兄，嫁从夫，夫死从子"①，根本否认女性作为一个独立主体的存在。这种思想早在周初即已露端倪。《易经·家人卦》说，女人"无攸遂，在中馈，贞吉"，女人不能自作主张，她的职责是主持一家人的饮食和筹办祭祀。《诗经·小雅·斯干》也说女子应"无非无仪，惟酒食是议"，无非无仪，不参与是非判断，无所心仪向往。《易》和《诗》从劳动分工的角度，规定妇女只能操持家务，而无决断事务的权利。《礼记》则将前人的思想加以整理和升华，将"三从"作为礼制推出前台，进一步规定了女性的从属性人格，她们不仅不能参与决断，而且她本人还得服从于男人的决断。

"从"，用郑玄的话来解释，就是"顺其教令"，女子在未嫁之前，必须顺从父兄的教令，特别是在婚姻大事上，更须由家长决定。《昏前翼·女子礼》说，女孩子"事无大小，禀命而行，不宜刚强执拗，惟父母之言是听，若任意抗违，是为大恶，虽小过不可放过"，可见这种顺从是绝对地和无条件地。"三从"出台伊始，"幼从父兄"，母亲是被排斥在外的。但儒家知识分子很快发现了它在提法上的缺陷。首先，它与儒家"百行孝为先"的原则相矛盾，作为生命生产的载体，母亲在儒家编排的人伦顺序中受到一定的尊敬，其次，父与兄相提并论，在家庭中形成二元领导，这与一人独裁的封建家长制体系是相悖的，因此，继《礼记》之后，东汉的儒生们在编定《白虎通》时，对"三从"进行了重新的编排，"幼从父兄"改为"在家从父母"赋予父亲以绝对的权利，而使母亲与儿子处于互相牵制的次一个层次，儿子对母亲有尽孝的义务，母亲有决定儿子个人感情生活的权利。反过来，儿子具有

① 《礼记·郊特牲》。

"候补家长"的特殊身份，一旦父亲去世，母亲副家长的身份也随之消失，变成儿子的依附者。至于未嫁的女儿和嫁过来的子妇，则是家庭中最低的阶层，只有顺从的义务，而无任何权利。

出嫁从夫，首先是对父母指定的丈夫无条件的认可，"嫁鸡随鸡，嫁狗随狗"，不得有个人意愿。特别是封建社会后期，女子既嫁从夫就变成了法律上的强制规定。《唐律·户婚》规定，妻妾擅自背离其夫者，判徒刑二年的处罚。其次，出嫁从夫，必须听从丈夫的旨意。《大戴礼记》说，妇人对待丈夫有四种道义：鸡初鸣即起身盥洗梳理而朝见丈夫，是君臣之道；丈夫对妻子报以恻隐之恩，是父子之道；夫妻一起算计谋划，是兄弟之道；闺房之内，床席之上是朋友之道。这四种道义体现了夫对妻的统治，但在一定程度上承认夫妇之间同舟共济、"如兄如弟"的感情和闺房之乐。而后来的郑氏《女孝经》则完全抹煞夫与妻之间任何温情色彩，把它变成了十分严肃的隶属关系。她认为：女子对待丈夫，要梳洗整齐而朝，有君臣之严；候伺丈夫洗漱饮食，有父子之敬；行事之前要向丈夫请示汇报，有兄弟之道；接受丈夫的期望任事要必诚必实，有朋友之信；言行无玷，有理家之度。这五者具备，然后才能事夫。一句话，女子之于丈夫，只能为臣为子，做一个毕恭毕敬的臣仆。其三，作为丈夫，处于"帅"的位置，他的御妻之道就是维护主人的尊严，不得从感情上亲近妻子，以免引起"不逊"。传统的价值观念一向以男子"好内"为耻辱，故鲁国的文伯死后，他的母亲敬姜禁戒其妻妾哭泣，以免文伯有好内的名声。孔夫子听说这件事后，称赞敬姜"欲明其子之令德"。所谓男子的令德，就是对情感的压抑和对封建男主女从关系的自觉维护。传统文化只在承奉宗祀，传递血缘的意义上来解释男女之间的关系。人的正常情感生活只能通过异化为宗法感情才能被社会所理解和接受，并且还必须将之整合为帅与从的政治隶属关系。"出嫁从夫"不仅处于从属地位的女子是直接受害者，而且作为主人的丈夫也无真正的情感享受可言，只得把这种情感游移于青楼酒肆。

夫死从子。寡居的女子不能以自己的身份继承丈夫的遗产，而只能作为家庭成员，接受新家长——一般由长子承当——的监护，生活上也受其供养。夫亡无子而守节的女子，一般要立继子以承丈夫的宗祧，以免丈夫绝后，同时，这个后继者也顺理成章成为她的新家长。儿子成人正式履行家长职责后，家里的重大仪式以及家政均由儿子主持。体现在法律上，在一些宗族法中，妇女不能被看作具有独立人格，故寡妇犯法则罚其儿子，她本人是不具备法人资格的。

"四德"的提出亦在《礼记》。《礼记》说，上古时妇女出嫁前三月要接受婚前教育，教育的内容是妇德，妇言、妇容、妇功。郑玄注说妇德就是贞顺，妇言即辞令，妇容即婉娩，妇功即丝麻。后来班昭在《女诫》中又对这四德加以阐述，说妇德不必才明绝异，只要清闲贞静，守节整齐，行己有耻，动静有法，就是妇德。妇言不必辨口利辞，开口前要斟酌字句，不道恶语，说话时要考虑场合和时机，不要让人讨厌，这就是妇言。妇容不必颜色美丽，而应经常盥洗尘秽，服饰鲜洁，沐浴以时，身不垢辱，这是妇容。妇功不必工巧过人，而以专心纺绩，不好戏笑，洁斋酒食，以奉宾客，谓之妇功。这四条是女人之"大德"，作为一个中国女人，四德是她必须修练的真经。

妇德之要是"清闲贞静，守节整齐，"主静，主慢，主庄重，不有物欲，不思动作，甘于寂寞冷落，不要有任何主动精神，在松散、恬静、被动中度过一生。这种价值取向是封闭，内倾型思维定势的产物。这种缓慢而讲求规矩整齐的生活节奏与农业社会"日出而作，日落而息"，精耕细作，慢工细活，周而复始、缓慢而沉重的进化频幅是相适应的，与女性被动、从属的人格要求也相吻合。班昭所说的"行己有耻，动静有法"在《女论语》中被具体化为：行莫回头，语莫掀唇，坐莫动膝，立莫摇裙，喜莫大笑，怒莫高声，内外各处，男女异声，莫窥外壁，莫出外庭，出必掩面，窥必藏形，非眷属莫与通名，女非善淑，莫与相亲。这

种女德不仅要禁锢妇女的生理空间，而且也要禁锢她们的心理空间。这种女德，从表面上看是对女性外在和内在德性的要求，而其深层的原因，则是对以男性为主体的社会秩序的维护。食与色本是人的天性，但对于处于统治地位上的那一部分男性，社会为他提供了放纵物欲和情欲的条件，而过度的物欲和情欲作为一种腐蚀剂，腐化了统治集团内部，因而，官方哲学思想一向将物欲和情欲作为天敌痛加讨伐，一方面对权利主体进行教育，要他们视金钱如粪土，视美女如骷髅，另一方面对权利客体——女性——进行重行的塑造，女性越庄重木讷，越不具有女性的魅力，越有利于保持男性世界一潭死水的感情生活。

班昭所说的妇言，主要侧重于女子个人的语言修养，从中国整个文化背景来看，"慎言"是每个中国人必修的品德教育内容，士大夫尚且要三缄其口，何况女人。班昭所说的妇言，虽不无可取之处，但反映了她强烈的女性自卑心理，说话前必须察颜观色，以免被人讨厌，自觉地将自己放在被动的下人地位。班昭之后，晚出的女教书对妇言尤为强调，其侧重点放在维护大家族和睦团结之上，认为妇人的舌头是祸害的根源。宋代的袁采在《世范》中分析说：旧家庭之所以多生口舌，皆因为娶妇人门都是异姓，与丈夫一家"假合强为之一家"，非有自然天属的血缘关系，故易于修怨，在丈夫面前搬弄口舌，从而造成大家庭的乖变和反目。所以《女教篇》告诫女子："惟女之言，贵于谨默，勿为强辩，勿恃长舌，勿谈人短，勿夸己长，勿评人非，勿称己良，诈不可逞，众不可欺，巧言乱德，利口贻机。"一些封建家训也反复强调妇女掉口舌的罪过，申令丈夫对此要严加教育，痛加惩罚。妇女如犯了此类过错，由姑舅审实，将之逐出家门。东汉李充的妻子提议李充与兄弟分居，被李充当众遣去，断绝夫妻关系。作为一个农业社会，中国往往采取聚族而居的形式，旧式大家庭几世同堂，在封建家长的强制统治下十分勉强的生活在一起，这种吃大锅饭的大家庭经济结构难免生出矛盾，兄弟争财，往往归罪于妇人之口。

封建家庭企图利用血缘关系来冲淡经济利益冲突，虽然一时可能奏效，但终难持久，通过妇人之口往往表达的只是丈夫的难言之隐而已。

从另一个方面讲，传统文化虽然如此强调妇言，但整个文化环境却把妇女关在如此狭小的天地，处于如此无望的境地，从事着琐碎的家务劳动，被剥夺了关心家庭以外事务的权利，她们的眼界再高也难以超越左邻右舍的院墙，她们的谈话内容也就只能局限于这个范围之内。传统文化口诛笔伐"长舌妇"，却没想到自己正是始作俑者。

至于妇容和妇工，班昭提出不必"颜色美丽""工巧过人"，这种提法首先反映了传统文化讲求中庸，力求四平八稳，视事物之极至为不祥的心态。其次，因为美色和美物均属于人欲之所向往，"灭私欲，则天理明"。传统文化提倡的是一种走了极端的道德律，在中国封建社会，用之励上，是企图保持政治的清廉，用之责下，朴素与低水平消费，能有效地抑制人的各种欲望，使封闭的传统社会和文化环境保持稳定。然而，纵观中国历史，除少数开国之君以及部分理想主义者外，上层统治集团一班人都尽可能地追求物欲享受，锦衣玉食，声色狗马，无不尽其极。女人是物化了的"色"，自然要求她千媚百态，赏心悦目，打扮得越俏丽越好。在这样的背景下，要求妇容不必颜色美丽，妇工不必工巧过人，不亦难乎？至于一般老百姓布衣荆钗尚属难得，岂能有过高的奢望。

在中国这个古老文明的土地上诞生的"三从四德"，反映了传统社会伦理意识中极强的依附色彩。中国文明的早熟和农业社会的分散性，使血缘家族和政治国家在社会生活中发挥着巨大的强控作用，整个政治和意识形态结构呈现出一体化、大一统的整体特征。由此产生的伦理意识是社会群体力量对个性的否定，宗法血缘关系对个体的独立意识和独立空间的剥夺。它使每个人都成为他人的附属品，民对君忠，子对父孝，妻对夫从，就连皇帝也不过是上天之子。每个人都丧失自身存在的价值，而依附于他人。

每个人都是绝对的"奴仆"，相对的主人。在这层层依附关系中，女人处于最底层，连相对的主人身份也没有，她从父，从夫，从子，遵守四德，在几千年的奴化教育中，完全丧失了独立的主体意识，把自己看作是浮萍弱茑，兔丝之质，非得有所依傍攀援才能生长，这种全方位的主动退却是女性真正的失败和沦落。

2. 男女有别与贞节

中国有关性隔绝的理论是十分发达的，历史上围绕这个问题，有过二次比较集中的讨论。

第一次讨论在春秋中后期至战国年间，讨论的重点是"男女有别"，即从重视父系血统的纯洁性以及稳定社会秩序的角度出发，对当时比较混乱的男女关系加以调整。当时众多的思想家对"男女有别"的重要性作了论述。从孔子、孟子、荀子到后来建立了秦朝的政治家嬴政，无一不把分辨男女作为维护统治的一项重要措施。《礼记·郊特性》说："男女有别，然后父子亲，父子亲然后义生，义生然后礼作，礼作然后万物安。"男女有别的功用在于，首先它可以保证父子之间纯洁的血亲关系，使继承权与血缘线相吻合，以维护宗法血缘制度的合法地位。其次，男女有别与政局的稳定密切相联。男女关系的正当，是社会正常秩序的存在、一切人际关系得以和谐相处的根本。所以孟子说："男女居室，人之大伦也。"由男女结成的夫妇关系是人伦之始，并且在国与家同构的传统社会，它又是等级制度的起点。荀子说得很明白："夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。"

为什么春秋中后期至战国年间，政治思想家们如此重视男女夫妇关系的正当呢？首先，这是正在建设阶段的封建伦理道德对当时社会所保留下来的原始遗俗中混乱的性关系的清除和批判。根据《左传》记载，虽然已经过文明社会千余年的洗涤，春秋战国时代的社会仍未能将原始婚俗的遗迹清除干净，男女关系仍然比较混乱。诸如子烝庶母、叔嫂相接、兄妹通奸的事件昭然史迹。

如楚共王灭陈，获夏姬，共王把夏姬给了大夫连尹襄老，连尹襄老不久战死，，其子黑要“烝焉”，把父亲的庶妻作了自己的老婆。周襄王弟甘昭公通于嫂嫂襄王后，齐襄公与妹妹文姜长期通奸。晋赵婴与侄媳赵庄姬私通。更有甚者是宋成公的弟弟公子鲍“美而艳”，其庶祖母襄夫人“欲通之”，而被公子鲍所拒绝。“蔡景侯为太子般娶于楚，通焉，太子弑景侯。”这是父亲与儿媳通奸。这种混乱的婚姻外性关系、直接危及当时各国政治稳定，也给社会秩序带来动荡和不安。如卫国公子朝通于襄夫人宣姜，惧而欲以作乱，结果酿成一场大祸，卫灵公的兄长孟挚被杀，灵公也险些掉了脑袋。又如陈国大夫夏征舒的母亲夏姬，同时与陈灵公以及另外两个大夫私通。奸夫们公开相戏于朝，夏征舒为此杀了陈灵公，楚国趁机发兵攻陈。因为争抢女人而导致失国或动乱的事件，在《左传》的记载中比比皆是。这说明旧的性关系和原始遗风与新的社会组织形式和新建立起来的意识形态体系已经发生了严重冲突。这种情形引起了当时政治思想家们的注意和重视，从孔子开始，在意识形态领域发动了一场扫荡旧的习俗，建设新的伦理道德的思想运动。新道德的核心是“礼”，礼的本质内容是“别”。其中很重要的一条是男女之别。在这些思想家们看来，辨别男女夫妇，是人与兽的本质区别，所以他们再三强调男女之别，夫妇之辨，以此作为防范两性不正当关系的有力措施。

另外，当时的社会结构和家庭结构的转变，也促使思想家们把辨别男女夫妇的问题作为重要问题来讨论。春秋中叶以后，建立在血缘关系基础上的宗法制度已经式微，宗法关系愈趋松驰，社会基层组织由宗族逐渐过渡到个体家庭，个体家庭正常的经济生活与和谐的伦理纲常能否实现，是天下得以安治之本，而个体家庭最根本的关系是男女夫妇的关系。男女有别是社会秩序相对稳定的保证，夫妇有别是各种尊卑等级关系的起点。因此，男女夫妇关系被摆到人伦之首的地位。

由于这次讨论的重点在于辨别男女，强调男女关系的正当，因

此，思想家们基本上没有涉及到"夫死守节"的所谓贞节问题，最初提倡的"贞"，它的原始含义是"正"，也即正当的男女关系，由此而引伸，贞还有专一的意思，也即对由婚姻关系确定下来的性对象的专一，它与后来绝对的"从一而终"的贞节观念是有实质上的不同。在《易传》里解释"贞"曾提到过"从一而终"为贞的说法，那是针对"入其宫不见其妻"即妻子抛弃丈夫跟情人私奔的"凶"卦而言的，它的目的只是强调夫妻关系的稳定，而不是像后来那样，将贞节问题宗教化。在《易经》"大过卦"中说："枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉"，老妇嫁给壮小伙子，不是再嫁又是什么，无咎无誉既不批评也不表扬。完全是一种不置可否的态度。《易传》对此的解释则从生殖承嗣的角度出发，认为老妇配士夫，不能生育，何可久也，故"亦可丑也"，并无反对夫死再嫁的"贞节"意识。这一时期的思想家们通过倡导"男女有别"，把"无别无义"作为"禽兽之道"来看待，力图剔除原始文化中兽性的因素，以扫除原始遗俗为己任，意在建设新的封建伦理道德，这是社会文明进步的产物，虽然它把已经沦落的妇女地位进一步推入困境，但它却把社会伦理意识提高到一个新的层次。

中国的传统习惯是"矫枉必须过正"，这次讨论的结果是导致一系列礼制条文的制定，与传统文化的谨慎、严密的特征相适应。这些条文缜密得近于天真，森严得近于神经质。它规定男女七岁不同席，女子十岁不出门，男女不能共用衣箱，不能共用梳洗用具，不能同使一口浴井。行路男由左，女由右，女夜行以烛，无烛则止。女子出门必须拥蔽其面。男女如有东西相授，为了避免手的接触，女必须承之以筐。

为了防止兄妹相通，礼制规定，姑姊妹已嫁而返，兄弟弗与同席而坐，弗与同器而食。父母双亡后，女无大故不得归宁省亲。兄妹相见必须隔着门槛讲话，使兄妹之间没有建立超常感情的机会。

为了防止叔嫂相接，礼制规定了嫂叔不相通问的原则，丧礼

中作出了“嫂不抚叔，叔不抚嫂”的规定，嫂叔之间相互无服丧的义务，甚至“嫂溺”援之以手，也只是“权也”。

为了防止“子烝父妾”“父淫子妻”的现象，礼制对此采取了深恶痛绝的态度，将之斥为禽兽之行，“夫惟禽兽无礼，故父子聚麀”①，在国法家法中对此类行径采取了极端严厉的处罚手段。在社会舆论的强大攻势下，民间逐渐形成了公公与媳妇之间的回避习俗。

春秋中叶以后逐渐建立起来的封建伦理意识在全国范围内的推广，实有赖于秦汉大帝国的建立。秦始皇受母亲与嫪毒淫乱以至于谋反的心理刺激，对于调整社会风俗，整理男女关系的提倡格外有力，他东临碣石，南下会稽，登临泰山，所到之处留下的刻石遗篇，都念念不忘这个内容。汉朝宣帝神爵四年，诏赐“贞女顺妇帛”，第一次以官方的名义褒奖贞顺女子。但汉代的“贞顺”所包含的意思比较广泛，以刘向的《列女传·贞顺传》为例，属于贞顺类的事迹共有十五则，其中有行为讲求正当合礼的，有以死抗争强暴的，有对父母公婆孝顺的。有关夫死守节的内容只有四则。可见汉代的贞顺虽然已经包括了“节”的内容，但它所涵盖的内容远不止于此。

由于男女有别的提倡，我国历史上逐渐形成了一种不完全的深闺制度，“男子居外，女子居内，深宫固门，阍寺守之，男不入，女不出”②。受儒家思想熏陶的士绅之家都把女儿藏在后院的闺阁绣楼之上，上不沾天，下不着地，处于完全的封闭状态。唐女张窈窕在《春思》诗中写道：“门前桃柳烂春辉，闭妾深闺绣舞衣，双燕不知肠欲断，衔泥故故傍人飞。”“井上梧桐是妾移，夜来花发最高枝，若教不向深闺种，春过门前争得知?”这些被闭锁的女孩子只能从双飞的燕子，闺中井上的梧桐来向往自由和春天，这

① 《礼记、曲礼上》。
② 《礼记·内则》。

正是那个时代女孩子的悲哀。

第二次关于性别文化的讨论在宋中后期。这个时期思想界一改玄学与佛学的思辨风格，再次把思想的焦点放在对现实人生和统治制度的理论探讨上，封建礼制成为他们的主要研究内容，他们不再注重对礼经的诠释，而侧重于对封建礼制的理解、心得和发挥。在前贤的"男女有别"的基础上，他们把对"贞节"的强调提高到一个新的层次。如果说先秦儒家提倡男女有别是社会进化的产物，那么宋代理学家对贞节的强调则是社会意识形态走向僵化、宗教化的结果。女性的"节"与臣子的"忠"被联到一起，二者在本质上是一致的。所谓"忠臣不事二主，烈女不事二夫"正是这种思想的集中概括。

从理学先导周敦颐开始，众多的理学家对此发表了自己的看法，周敦颐将君臣父子夫妇关系纳入"理"的范畴，并作了发挥。他在《易通》中说："治天下有本，身之谓也，治天下有则，家之谓也。"修身齐家治国平天下同一理，臣庶必须对君主忠，妻子必须为丈夫节，至于君贤与否，夫亡与否则是在所不计的。继周敦颐之后，二程又提出"天理"论。天理是封建道德的总称，其中一项重要内容是"忠君"，又由忠君而系联出"饿死事极小，失节事极大"的天理来。"怕寒饿死"是属于"人欲"，而"持义守节"则是天理。存天理，灭人欲，自然饿死属于极小事，失节则是有关天理的大事。只有遵循天理才是唯一正确的人生。就连男子娶孀妇为妻，娶了失节者，自己也不免"失节"。程颐的这些议论经过历代理学家的一再宣传，成为家喻户晓的理学名言，对后世影响极为深远。关学的开山祖师张载则把妇女守节的问题提到了天经地义的高度，他认为，夫妇之道在其初婚时相约偕老，丈夫中道而亡，妇女不可背义另嫁，这好比天地的"大义"，而丈夫因为要"养亲承家，祭祀继续"，所以妻子死后"有再娶之理"。司马光则在《家范》中，搜集了古代妇女守节的许多故事，来教育女性坚守贞节，宣扬妇女"适人之道，一与之醮，终身不改"以

及“无再适男子之义”，“以专一为贞”等思想。朱熹则将前人的思想作了进一步的归纳，认为“人道莫大于三纲，而夫妇为之首”，将“夫为妻纲”摆到三纲之首位。[①] 既然夫是妻的纲，妻子背夫改嫁，自然是违背了纲常伦理，实属大逆。

宋代中后期理学家关于“贞节”的讨论，主要是理论上的探讨，在实际生活中，他们又根据情况而有所变通，但随着理学思想日益在民间的渗透和统治者的强制性提倡，元、明、清各朝遂将理学家的“空谈”变为现实，对妇女贞节的苛责达到无以复加的地步。

为什么封建社会后期贞节问题被看得如此重要呢？首要原因是中国儒学走向宗教化，宋代是中国儒学发展到理学的阶段，这一时期的思想家、哲学家从批判中吸收佛、道的思想内容，把禁欲主义引入自己的思想体系。如果说孔子的“克己复礼”和孟子的“养心莫过于寡欲”是人性的克制，那么到了理学家那里，“存天理，灭人欲”则是对人欲的完全否定，采取了苦行坚修的僧侣主义的态度。用禁欲主义的思想来扫描社会问题，妇女能不能守贞节也就与能不能“存天理，灭人欲”有了直接的关系，不管是出于情感或者是经济原因，只要违背了贞节的原则，则是对人欲的放纵，被视为奇耻大辱的事情。其次，这一时期的理学已逐渐丧失了早期儒学的“天行健，君子自强不息”的积极进取精神，而把注意力放在个人的道德修养上。理学家们面壁冥思，他们的思维不是飞翔在宇宙高空，崇山大海的广阔领域，而是局限于对于概念的辨析和个人的自省之中，失去了外在和内在的发展动力，陷入封闭、僵化的泥潭。由于对个人道德修养的看重，贞节问题自然成为女性个人修养的重要问题，在整个社会都提倡“闭门思过”的内省氛围下，社会要求女性以注重个人名节为第一要务，坏了名节，便失去终身在人前抬头的机会。同时，从当时的政治环

---

① 《朱文公全集》卷 20，《论阿梁狱情折子》。

境来看，宋代立国伊始就存在着外患的压力，而中央政权又始终处于消极抵抗的劣势，在内忧外患的形势下，臣子的忠与妇女的节就具有更重要的时代意义。以妇女的节烈来激励臣子的精忠，是统治阶级的一种政治上的需要。

3. 贤与淑

很多中国女人都以贤或淑来命名，它反映了传统文化的价值评论取向。贤与淑是评定女人的标尺。贤淑的女人要能孝事姑嫜，睦处妯娣，相夫教子。女人的人生目的不是发展自己而是为他人尽义务。她如大海，包容苦涩，默默寡言，用身躯托起别人的人生航船。人们称这样的女人为贤淑，其实她只是文化祭坛上的牺牲。

出嫁是女人一生中的重大转折，也是她最艰苦岁月的来临。"洞房昨夜停红烛，待晓堂前拜舅姑"，[①] 以孝立国的传统社会，孝侍舅姑是作媳妇的第一要务。如何孝事舅姑，《礼记》作了详细的规定。

其一，待奉舅姑。妇事舅姑要鸡初鸣即起，盥洗穿戴完毕，到公婆住所怡声下气问寒暖疾痛。公婆苛痒要敬抑搔之，公婆起身出入要恭敬扶持。公婆洗漱媳妇要奉盘捧水。这些做完后要请求公婆早餐所欲食物，然后亲主中馈，调理敬献，必等公婆尝而后退。公婆将坐，则陈席搬坐具请问朝何方向。公婆的衣被枕席已经摆好了的不能随便去移动它，对公婆的"杖履"只能恭敬而远之，公婆的衣服要浆洗缝补干净。在公婆面前要端庄肃立，不能哕噫嚏咳唾液 。欠伸跛倚睇视。冷了不敢随便加衣，痒不敢随意搔抓，这种伺奉唯恭唯敬，不能有半点放肆。

其二，服从公婆的人身监管和对个人财产的控制。《礼记·内则》规定，对舅姑的命令勿逆，勿怠。也就是像班昭的《女诫》所

① 唐朱庆余：《近试上张水部》，载《全唐诗》卷515。

说的那样“姑云不尔是而是，固宜从令，姑云尔而非，犹宜从命，勿得违戾”，不分对错，唯命是从。公婆所赐饮食，虽非自己所好也必尝，公婆所加衣服，虽不冷也一定穿上。公婆不命回自己的房间不敢退，妇无论大小事必请示公婆以后方行。媳妇不能有自己的财产积蓄器具，如果亲戚朋友赠予了饮食衣服布帛佩饰，必须先献给公婆。舅姑收下，媳妇只能表示高兴，舅姑反赐，先要谦辞，然后才能收下，加意珍藏，以待急用。媳妇既然不是财产的所有者，那么她自然无权私自将器物借给他人。如属周情达礼所必须，也要在请示公婆之后，方敢向亲朋转赠礼品。

其三，婆婆对子妇婚姻生活的直接干涉。《大戴礼记》规定说："子甚宜其妻，父母不悦，出。子不宜其妻，父母曰：'是善事我。'子行夫妇之礼焉，没身不衰"。有这条礼制作依据，由公婆出面导演了许多婚姻悲剧，恩爱夫妻被迫离异，不爱的夫妻为了顺从父母之意而勉强生活在一起。在私有制下，子女也是父母的私有财产。养儿防老，父母养儿子从经济目的上看，是老年保险投资。而这种保险不是靠法律维持，而是靠感情和伦理来维系，当娶进媳妇后，在父母与儿子中间又多了一个感情的竞争者，所以通常的情况下，婆婆对儿子与媳妇情感甚笃是十分反感并严加控制的。

封建社会后期，妇孝的泛滥以至牺牲个人来全孝道，据《海宁县志》记载，有一汪氏妇女，丈夫早丧，她守节不嫁，以辛勤纺织来养婆婆。婆婆好饮湖水，汪氏每天到五里以外汲湖水以供，她婆婆病故，汪氏竟然投湖殉死。浙江昌化人盛氏，其婆婆性子急躁，盛氏察颜观色，小心承顺，终日侍立，没有惰容。后来她婆婆病重，盛氏竟剖开胁下割取自己的肝来给婆婆吃，她的长嫂潘氏也割股为婆婆作膳，这种取肝割股以疗姑疾的记载，在元明清的各地方志中在在皆是，其血淋淋的程度令人不忍卒看。这种"妇孝"张着血盆大口吞噬了多少愚昧而善良的女性。

尽管女性在家庭中的地位很低，但在"孝"的原则精神下，婆婆的身份显然高于媳妇。因此，作为媳妇的女性，头上又多了婆

婆这座山的压制。婆婆是媳妇最直接的领导。通常情况是"姑常怒，妇常泣"，新媳妇初进婆家门，先要受尽婆婆的刁难，以磨练塑造出逆来顺受的性子。做媳妇的咬紧牙关，艰难度日，盼望自己出头做婆婆的日子。一旦做了婆婆，又如法炮制，将自己前半生的苦难报复在自己的媳妇身上。这种恶性循环并不是女人个人的意志，而是一种文化传统，每个女人在这样的文化背景下，从必然走向自然，把不合理看成是天经地义，她们在承受婆婆的奴役过程中，自己的血液里也被灌输进贱视女人的意识，不自觉地成为这种传统势力的载体。

封建国家的法律总是站在压迫者的立场说话，国法对媳妇"侵侮不逊"公婆的行为处罚从严。唐宋法律规定，媳妇对待公婆，骂者徒三年，殴者绞，伤者斩，过失杀者徒三年，伤者徒二年半，谋杀者斩。明清法律将子孙之妇与子孙等同看待，媳妇对公婆的侵犯与子孙对父母，祖父母的侵犯科以同等刑罚。法律还规定凡告夫的祖父母，父母者，尽管所告属实，也要杖一百并流放三千里。最不合理的是因拒奸而殴伤夫父的，仍按殴伤夫之父母条文处理，使子孙之妇连抗拒强暴的权利也没有。直到清嘉庆年间，法律对此类情况的处理才有松动。甚至公婆生气而自杀，子妇也要判处重刑。如《刑案汇览》记载了这样一条例案，子妇牛高氏为姑肖氏煮豆不烂，而遭肖氏叫骂以至拾棍殴打，因被高氏拦阻，肖氏忿激投井而死。官府将高氏判处满流——流放到最远的地方。婆婆的仗势欺人，官府的偏袒倾向于此案中可见一斑。

郑氏《女孝经》说："淑女以孝治九族"，淑女不仅对舅姑孝，而且对婆家所有姻亲戚族都要小心恭奉，甚至"不敢侮于鸡犬"，特别是姒娣小姑，与妇朝夕相处，是妇必须处好的人伦关系。所以妇奉姒娣，要"倾心而罄义"，对小姑小叔要用心巴结。班昭说："妇人之得意夫主，由舅姑之爱己也，舅姑之爱己，由叔妹之誉己也。"妇的"臧否誉毁"，全由小姑小叔，是与自己一生际遇有重大关系的人。特别是小姑，爱在婆婆面前掉口舌，更应特别重视。

班昭认为，嫂与姑，“体敌而分尊”，“恩疏而义亲”，妇应顺义以笃好，崇恩以结援，让小姑在婆婆面前多为自己说好话，掩塞过错，使舅姑矜善，夫主嘉美，好名声传于邻里，给自己的父母带来光彩。

传统文化既主张妇女从夫从子，同时又交给妇女以相夫教子的责任，女性在男性家长的监管下生活，但如果男性家长或是导之于不义，违反了封建伦理道德，或是处于困境，需要扶助时，女性就应尽相夫教子、劝诫谏诤的职责。这与封建君臣关系相同。臣对君首先是无条件服从，但君主也设谏官来拾遗补阙。早期的礼制书对臣谏君，妻相夫赋予了一定的权利。《礼记》说，臣子劝谏君以三次为限，三谏不听则逃之。妻之于夫呢，夫妻以义合，不合则离。但随着君权夫权的加强，这些条文早被大浪淘沙淹没于史海之中。为臣为妻不得再以逃、离作最后的通谍，但仍提倡“宁鸣而死，不默而生”的谏臣和深明大义，以义相砥砺的贤妻。最初相夫的内容还包括为丈夫出谋划策，对政事加以评论。如刘向的《列女传》即以《仁智传》专传来表扬这一类的妇女。后来“女不言外事”，“相夫”的内容缩小为“劝夫远色，助夫延宾，戒其安逸，禁其贪淫，克勤克俭，惟宽惟明。”[①] 妇从夫虽从整体上讲是绝对的，但在具体问题上却不主张盲目。《女孝经》在回答“妇从夫之令可谓贤乎？”的问题时，批评说：“是何言与？是何言与？”在列举了历史上相夫的例子后，《女孝经》接着说：“天子有诤臣虽无道不失天下，诸侯有诤臣虽无道不失其国，大夫有诤臣虽无道不失其家，士有诤友则不离于令名，父有诤子则不陷于不义，夫有诤妻则不入于非道……故夫非道则谏之，从夫之令又焉得为贤乎。”

在传统文化中，女人只是为做母亲而存在，因此，母仪是女人的第一要职。呱呱落地的赤子来到人间，最早所见是母亲的微

① 《女教篇》，《古今图书集成·闺部》，第1卷。

笑，他的第一位老师是母亲。故传统文化对于教子的“母仪”是十分重视的。“母仪先于父训，慈教严于义方”，从胎教开始一直到启蒙，这一阶段，对子的教育以“正”为本。对启蒙以后的男孩子，母亲的职责是尊师敬友，督促儿子勤奋读书，使儿子得到好的教育和熏陶。三国时人孟仁，少年时跟从南阳李肃学习，孟仁的母亲为他准备了厚厚的褥子和阔大的被子。有人问其原因，孟母说，我的儿子无德致客，学者多贫，故特地做下广被，“庶可得与气类相接也”。① 儿子成人出仕以后，做为良母，还得以道义来教育砥砺儿子，使其不做有损于封建国家的事。历史上岳母刺字，陶母封鲊，一直被作为母亲的楷模至今流传。

总而言之，贤淑的美名以牺牲自己为代价才能获得，片面提倡贤淑，是对中国女性人生的践踏，因此，作为新时代的女性，她的贤淑应有新的内涵，而不是在奉献中失落了自我。

二、生活在政治中枢的女性

一代一代生活在帝王深宫中的女性是女性可以达到的最高去处。以她们作为上流社会女性的代表应该是当之无愧的。一方面她们被期待为循规蹈矩的表率，而实际上，她们往往又成为最高统治集团践踏礼制的工具。由于她们生活在最高统治中枢，因而她们与政治也就结下了不解之缘，她们或者被政治玩弄，或者玩弄政治，处身于高贵而危寒、显赫或凄惨的境地，既是统治者中的一员，又没有摆脱被统治的命运，身兼双重身份，处身于惊涛骇浪之中，作为一个集团，她们在历史上的影响是值得我们注意的。

① 《三国志·吴志· 孙皓传注》。

1. 后妃名号序位

自从有了君主，便有了后妃。天子立宫以后妃为始，所以这样，是刑始于寡妻，而终于四海。据《礼记》所言，周朝后妃的序位是：天子有后，有夫人，有世妇，有嫔，有妻，有妾。天子内廷后妃的建置与天子外廷的官僚机构是相对称的。天子立六宫、三公、九卿，二十七大夫，八十一元士，以听天下之外治，以明章天下之男教，达到外和而国治的目的。天子后也立六宫、三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻，以听天下之内治，以明章妇顺，使天下内和而家理。以此而言，在家国一统的传统社会，天子后作为天子的配偶，她们在君主政治中也就有了一席之地，她们的职务是听天下之内治，以与天子的外治相配合。

尽管秦汉典籍及注释中有关周朝后妃的名号和序位不无设想的成份，但它对后世的影响却很大，王莽新政以恢复周礼相标榜，故他的后宫之制完全采纳了《礼记》和《周礼》的说法，其它各朝也是以此为基础而各有增减。

秦代灭亡六国，那些亡了国的妃嫔和公主们"辞楼下殿，辇来于秦，朝歌夜弦，为秦宫人"[1] 故秦代后宫，宫备七国，爵列八品，皇帝嫡妻称皇后，妾称夫人，夫人之下还有美人、良人、八子、七子、长使、少使等。汉代踵秦之后，嫔妃增至十四等。婕好一、 娥二、容华三、充衣四、昭仪五、美人七、七子八、八子九、长使十、少使十一、五官十二、顺常十三，无涓、共和、娱灵、保林、良使、夜者各十四。这些人或者有爵、有位，或者有品有秩。东汉认为前朝妇制莫理，故尽行改制，后宫称号唯皇后、贵人。另外又置美人、宫人、采女三等，但无爵秩。

魏晋南北朝的后宫名号序位屡有增减，既有"以朴素自居，后

① 唐杜牧：《阿房宫赋》《樊川集》卷1。

宫备位，其数多阙”的陈霸先、[1] 又有“外行其志，内逞其欲，溪壑难满，采择无厌”以至后宫位号不能详录的北周宣帝刘赟。[2] 隋文帝取代北周，思革前弊，因而后宫唯皇后当室，旁无私宠。至独孤皇后死后，始置三贵人，九嫔、二十七世妇，八十一御女。炀帝时，“后妃嫔御无鳌妇职，唯端容丽饰，陪从宴游而已。”[3] 而且炀帝参详典故，别出心裁，给贵妃、九嫔、世妇、御女各取名号、各有品秩。唐朝后宫位号将三夫人改称三妃，妃之下有六仪、美人、才人四等。宋朝建立以后，后妃名号序顺始因五代之制而略有变化，后渐同于隋唐之制。明朝除皇后之外，还有皇贵妃、贵妃、嫔、贵人、才人、选侍、淑女等名位，元清二朝各以周边民族入主中原，故在一定程度上保留了原来的习俗，清自康熙以后，逐步建立了等级分明的后妃序位。除皇贵妃、贵妃、嫔、贵人外，还有常在和答应。

后宫里有名号的女性相应也就有了地位和使用宫女的权力。她们是后宫里层次较高的少部分人。除了这些入以外，后宫还有专门照顾皇帝、皇后日常生活以及后宫的管理等工作的女官，以及无位无职、供人调遣的一般宫女。

2. 政治与后妃

帝王后宫的女性既是君王的家眷家臣，同时也是君主政治机构中的一部分。在家天下的政治制度下，后妃作为皇帝的妻子，皇帝继承人的母亲，有着特殊的政治身份，是最高统治者可亲可信的人，因而往往也就有了参与政治的机会。同时，变幻莫测的政治风云又无情地戏弄她们的人生，倏忽之间可由至尊落为贱囚，“流水落花春去也，天上入间”，命运不堪回首。

① 《南史·后妃传》。
② 《北史·后妃传》。
③ 《隋书·后妃传》。

后妃对政治的参与有两种形式。其一是以皇帝作媒介，通过对皇帝评点政治来影响政治中枢的决策。周初虽立下“牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索”[①]的诫条，排除女性直接参与政治，但直到明朝以前，后妃对帝王政治的有益劝谏仍受到欢迎，并标榜于史册，作为后世的楷模。如大任文母作为“十乱”之一，辅助文王，开创周朝天下，其功其德为文王所念念不忘。周宣王早卧晏起，姜后脱珥待罪而谏，周宣王自此勤于政事，成为中兴之君，姜后也因之而被刘向列入《贤明传》之首。东汉肃宗马皇后每于侍执之际，辄言及政治，多所毗补。隋朝文帝对独孤皇后“甚宠惮之”，文帝每临朝，独孤皇后也随行至阁，并派宫官伺帝旁听，随时将朝中情况告诉皇后，文帝理政有所失，独孤即时加以匡谏，多所弘益。候帝退朝，二人同返后宫，相顾欣然。二人在政治上引为知己。唐朝徐贤妃上疏批评政治，太宗善其言，优赐甚厚。宋宁宗皇后杨氏与外臣合谋，诛杀重臣韩侂胄，三天以后，宁宗尚不知韩侂胄已死。唐代郑氏所作的《女孝经》，总结的后妃之德是：“忧在进贤，不淫于色，朝夕思念，至于忧勤，而德教加于百姓，刑于四海。”并没排除后妃进贤忧勤。后妃以这种形式参与政治，多是站在皇帝身后为皇帝出谋划策，政治权力仍操在皇帝之手，采与不采纳由皇帝定夺，因此，对于这种形式的后妃预政，儒臣虽时有微言，但还没有太大的反感。

第二个途径是以太后身份临朝听政，由于自然更替，太子幼冲，为了保证皇权传递到大行皇帝的嫡系手中，不至旁落，母后当然是最合适的人选。历史给予后妃这样的厚赐是不鲜见的。母后主政的情况，始自战国秦宣太后专制，齐君王后临朝，而以东汉和宋代最为频繁迭出，不可以一再而计。东汉相继六位太后临朝，其中和帝邓皇后执政达15年之久。宋代先后也有8位太后垂帘听政。如真宗刘皇后、仁宗曹皇后、英宗高皇后、神宗向皇后、

① 《尚书·牧誓》。

哲宗孟皇后、高宗吴皇后、宁宗杨皇后、理宗谢皇后。类似情况在其它朝代也常有出现，晋康献诸皇后三度临朝听政，辅助幼主。北魏桓帝后惟氏，毒死平文帝，自摄国事，时人谓之“女国”。直到明太祖主国，始在禁中悬挂刻有训戒后妃条例的红牌，明文禁止后妃问政。明仁孝皇后作《内训》，也重申后妃应唯中馈是专，不涉外事，不擅宠而怙思，毋干政而挠法。尽管如此申令，虽有明一代不曾出现过后妃君临天下的事例，但仍未杜绝后妃问政的现象，仁宗诚孝皇后张氏，立为皇后以后，中外大事莫不周知。仁宗死，宣宗即位之初，军国大事多禀听裁决。清立国中原以后，虽原则上不准母后预政，但在特殊政治局势下，母后仍在政治上起很大作用，如十分能干且具政治远见的清孝庄文皇后博尔济吉特氏身经三朝政局变化，扶立两个幼年皇帝，在晚年时候更策立玄烨，进行统一事业，接连取得胜利，可谓清立国之初的一大功臣。

母后摄政在中国历史上的频繁出现，实际已成为君主集权政治的又一种形式。从根本上说，它与皇帝主政的君主集权政治没有什么两样，以人治天下，评价它的好坏，自应因人而异，而不能因性别而异。母后统治的成功与失败，与母后个人的政治素质有极大的关系。有的后妃以英才而遇良机，在政治舞台上有较好的表现，如著名的吕后和武则天，虽然个人私德有玷，但在政治上刚毅果断，应变机敏，也还算勤政爱民，在历代君主的行列中，还不算平庸之辈。东汉的邓太后以及宋代相继称制的八位太后都在不同程度上表现出自己的政治才干，被史臣所赞誉。北魏文成文明冯太后，两度亲政，省决万机，推行改革措施，实施均田制和新租调制，对当时经济的发展起了推动作用。

通观这些具有良好政治素质的后妃，一般都具备如下几个特点。其一是个人有一定文化素养。东汉和熹邓皇后，六岁能史书，十二通《诗》、《论语》，诸兄每读经传，她辄下意难问，志在典籍，不问居家之事，故家人号之“诸生”。宋仁宗曹皇后，“颇涉经史，

多援以决事”。[①]北魏文成文明冯太后虽生长边疆，亦粗晓书史，这在北魏后妃中确属难能可贵。其二是有一定的参与和自主意识。这些人都有参与政事的热情和自主政事的魄力，她们在位期间，均自操国政，虽然她们中也有人着意提拔亲族，但在政事决断上，则不倚赖他人。其三她们在摄政之前就参与了一定的政治活动，从中得到了锻炼，积累了一定的政治经验。宋真宗刘皇后在真宗退朝之后，阅天下封奏，后皆预闻，及至真宗久疾居宫中，事多决于后。取得了引大臣决天下事，裁制于内的权力，故在真宗崩后，能从容处理政事。北魏文成文明冯太后从小长在宫中，耳闻目睹，对政治中枢的运筹权谋有一定的了解，特别是有了第一次短期临朝听政的锻炼，故在复出之后，大展宏图，多所创制。

但是，历史战车的奔驰是无暇选择每一位驭手的。并不是每一位女主都具备了统治的才干和统治素质。有的女主从小受三从教育，在依附服从的环境中长大，一旦被历史推到君临天下的位置上，惶惶不知所措，唯有任用依重外戚，结果外戚专权，政权旁落，反违背了母后称制的初衷。最为典型莫过于西汉孝元帝后王政君。王政君除“婉顺得妇人道”外，别无所长，成为太后以后，唯亲任用，王凤把持政权。孝成帝欲以冯野王取代王凤，太后闻之为垂泣不食，事遂不成。王凤死后，她又受王莽的阿谀奉承，委政于王莽，最后被王莽取而代之。王政君此时虽惓惓于故国之情，然终亦无可奈何。有的太后虽勤政爱民，但见识短拙，任用唯亲，如东汉梁太后，称制之后，夙夜勤劳，惩处贪匿，但终弊于其兄梁冀，授之以权柄，且又溺于宦官，疑误视听，终至天下失望。有的太后品行恶劣，荒淫怠政，如北魏宣武灵皇后胡氏，临朝后，朝政疏缓，威恩不立，遂至天下牧守，所在贪琳，她自己也荒淫放纵，诈称潘嫔所生的女儿为皇子，奉其即位，欺骗天下，失信于人，给尔朱荣叛乱以可趁之机，北魏也从此衰亡。作

① 《宋史·后妃传》。

为统治集团的核心成员，后妃也有其寄生、腐朽的一面，一些无才无德的后妃主政与昏庸的皇帝主政一样，的确给社会带来了祸患。这是我们应该正视的。但由此而将之视为“女祸”，以性别来论臧否，则言之不公了。

在中国“男主外，女主内”的文化氛围中母后君临天下，乃是最高封建统治集团不行得已而为之的一种办法，在皇子实际上不能主政的情况下，是委政大臣摄政，或是由宦官辅助幼主临朝，还是由母后代行政事，在这三种选择面前，还是后者较前二者更能保证家传天下的安全，同时，代子行政比重臣擅位，宦官专权来得更名正言顺，亦易收揽人心。同时，母后作为皇室的一员，为了自身及子孙的利益，总愿国家安定昌盛，这就决定了她们有可能简选忠良，勤于政事。《后汉书》史论曾就邓太后专政与后来的安帝统治作了比较，说邓后虽持权引谤，但焦心恤患，非为自己，而唯忧国家。她死后安帝柄政，“遂乃名贤戮辱，便孽党进”，[1] 政治衰败，反不及邓后统治之时。说明封建史家虽然以性别偏见论事，但对于实际情况也不能视而不见。正因为母后政治是家传天下的必然结果，故无论政治家们怎样口诛笔伐，母后政治总难杜绝。明代不准后妃预政，幼年即位的皇帝既不能完全信任外廷官僚，只有依重宦官，英宗是由太监王振一手抱大的皇帝，因而宠任王振，依靠王振处理朝政。明代宦官为害酷烈，甚至欺凌后妃，这是朱元璋所始料不及的。

母后政治也有它的弊端，由于母后预政不合乎中国的传统伦理道德，所以总要受到阻碍和反对。母后为了维护自己的权力，必然要排斥异己，剪除阻力。而母后迟早又要归政于皇帝，所以围绕最高政治权力的予夺，经常会出现流血斗争。有些太后为了久持国政，多次废立小皇帝，甚至不惜害死幼君，以达到目的。东汉梁太后置质帝于死地，北魏宣武灵皇后胡氏不惜毒死自己的独

① 《后汉书·皇后传》。

生子明帝，文成文明冯太后毒死已亲政的献文帝，夺回政权，再度亲政，东汉安思阎后欲久专国政，贪立幼童，而对大将军耿宝有所顾忌，遂制造冤案，将耿宝及其党羽诛杀或流放。太后归政后，皇帝亲政，又将后党排斥诛杀，从而带来政治的翻云覆雨，动荡不定。另外，母后一方面排斥异己，另一方面又要大树自己的党羽，其中相当部分是自己的亲族。这些外戚利用裙带关系上台，既无功名也无政绩，平步青云，自然被儒臣们所非议和反对，与他们处于天然对立状态。外戚上台便挟制皇帝，打击儒臣，使统治集团内部处于分崩离析、离心离德的状况。母后政治或者六亲不认，或者任人唯亲，一切均以政治斗争的需要为转移，被统治阶级大肆宣扬的上慈下孝的伦理道德，在帝王家族的争权夺利的斗争中黯然失色，染上了政治斗争的血腥。

在杜绝这两方面的弊端上，宋代的母后垂帘是做得最成功的。在宋代八位母后当政之际，基本上无外戚专权和流血斗争，故《宋史·后妃传》称，宋三百余年，外无汉王氏之患，内无唐武韦之祸，是“卓然而可尚哉！”这说明，母后主政的形式经过多年的探索和校正，至宋代已臻成熟和完善。

任何事物都有正反两个方面，后妃既影响政治，同时她个人的命运也受政治的摆布。母本以子贵，但有些时候，子贵母死，下场反不及无子的后妃。汉武帝欲立昭帝，以其年稚母少，恐日后女主专权，遂将昭帝生母钩弋夫人谴责致死。北魏从道武帝开始，凡为储君之母即被赐死，先后有八位帝母作了此种制度的牺牲，以至妃嫔们“相与祈祝，皆愿生诸王、公主，不愿生太子。”[①] 由于嫔妃们“不愿生太子”的消极反抗，自孝文帝以下，宣武帝频丧皇子，只留下孝明帝一根独苗，孝明帝则根本无子嗣。为皇统计，宣武帝只好取消“子贵母死”的惯例。这种惨无人道的做法，连

① 《北史·后妃传》。

封建史家也批评为之“矫枉之义不亦过哉！”[1]

因为皇后、皇太后母仪天下，具有很高的政治地位，同时为了确保自己或自己的儿子能执掌皇权，后宫的竞争是十分激烈甚至是十分残忍的。东汉肃宗窦后无子，而宋贵人，梁贵人分别生子，窦后的皇后、皇太后位置岌岌可危，故她先诬宋贵人挟邪媚道，致使宋贵人自杀，太子庆被废。继而夺梁贵人的儿子为己子，写匿名信陷害梁贵人的父亲梁竦，竦坐诛，梁贵人也以忧死。从确保了自己的地位，至和帝即位，被尊为太后，临朝听政 。隋独孤皇后性颇仁爱，每听说大理寺处决囚犯，没有不流涕疼心的。然而，她对自己宫中独尊之位看守极严。尉迟迥的孙女有美色，隋文帝很喜欢她，独孤后趁文帝听朝之际，私下将之杀死，隋文帝闻讯后大怒，单骑在山谷间狂奔三十余里，被大臣追及扣马相劝才回。宋光宗李皇后杀帝宠妃黄贵妃，光宗由是而病情加重，不视朝政，政事多决于后。至于吕后杀戚夫人，武则天杀王皇后和萧良娣，其手段之残忍酷烈，用心之狠毒，实在令人发指。帝王后宫虽歌舞升平，却杀机四伏。这种宫廷斗争由于与最高统治者和最高权力机构相关，它就不仅仅是嫉媚相妒，红粉争宠的争夺，而是一种争权夺利互相倾轧的政治竞争。这种竞争与外廷的争夺一样，与当事者的荣辱安危直接相关，大有不是我死便是你死的必争之势。

至于后妃的日常生活，既有骄奢淫侈，春宵苦短，也有风刀霜剑、冷落寂寞。个人际遇视帝王的欢心而定，其得宠与否在很大程度上要凭借她们的色相。以色事人，色衰爱驰，人老珠黄，便是“老物可憎”[2]，爱升则天下不足容其高，欢坠则九服无所逃其命，更有大多数宫女“未容得见君王面”，便“妬令潜配上阳宫”。“红颜暗老白发新”，“一闭上阳多少春”，一辈子都在“日迟独坐

① 《北史·后妃传》。
② 《晋书·后妃传》。

天难暮"、"夜长无寐天不明"[①]的无望企盼中度过，其痛苦是可想而知的。

三、纺织机前的劳动妇女

现在我们要把视角转向广阔的田野，在那片土地上日夜辛苦的是广大的劳动妇女。她们虽然与政治无缘，却要背上沉重的经济负担，又失去了她们作为独立主体的权利，同时强调她们对国家所履行的经济义务。她们犹如春蚕，吃的是桑叶，吐出的是银丝，温暖了人间，却封闭了自己。她们虽然默默无闻，却是历史所不应忽视的一部分。

1. 传统文化中的性别劳动分工

在中国传统农业文化中、性别的分工被浓缩为"男耕女织"的典型概括，这种分工既有它的客观因素，又有它的文化原因。

最初的分工是男女之间为了生育子女而发生的分工。由于女性的生育性，她们责无旁贷地成为生命生产的主要承担者，这就限制了她们在物质生产劳动中的参与程度和范围。首先从生理角度而言，人的直立、垂直的躯干使女性自然流产变得容易，而使分娩产生困难。为了避免流产，怀孕期间的妇女必须避开剧烈的劳动，生产的困难，又使产后的恢复期拉长，哺育期的妇女不能参与流动性大的工作，她的劳动场所必须与生命生产的场所相联系。为了保证婴幼儿的安全，拖儿带女的妇女必须远离危险的工作。如此等等的生理因素本身就潜伏着男外女内劳动分工的客观趋向。其二，从社会发展的角度而言，伴着文明的进步是家务劳动的复杂化以及劳动中的性禁忌产生，其结果就是将还留在男性劳动行列中的少数成年女子全部排除出去。女性转而主要从事家

---

① 唐白居易：《上阳人》《白氏长庆集》卷3。

务劳动以及纺织劳动。这样，在漫长的进化、选择和淘汰中，中国文明早在阶级社会以前就形成了“男耕女织”的性别分工模式。

很显然、这次分工，女性退居劳动的辅助地位，是由于生命生产的重任限制了她们。在一定的历史时期，生产力越低下，劳动强度和生命生产活动这两根绳索对女性的牵制越紧。即使在现代社会，女性作为专门职业者与她们的妻子、母亲的角色之间的矛盾也是十分明显的。有的事业型女性往往以放弃生育为代价，来追求事业的成功。这当然是不得已而出此下策。从整体意义上说，女性要想在劳动分工上得到解放，有待于社会科学技术和生产力的高度发展，使社会劳动日益自动化，电脑化，家务劳动日益社会化，女性参与社会劳动的自然障碍才得以排除。

除此以外，女性参与社会劳动还有文化上的障碍。随着男性本位文化的建立，男耕女织的分工被文化片面的强调和放大。所谓：“妇无公事，休其蚕职，”[①] 就是企图以纺织劳动为锁链，将妇女锁在庭院门阈之内，而拒绝女性对一切社会上层领域活动的参与。在几千年的这种文化薰陶中，妇女本身也形成了低参与意识，直到现代，除了社会上还存在性别偏见外，相当多的女性本身也只把自己的注意力放在家庭以内。因此，对女性进行“自强”教育，是我们社会应予以重视的问题。

2. “妇功”的透视

“男耕女织”的分工劳动，提供了人们日常生活的衣食之源，也是国家财政收入的主要来源。故作为女子四德之一的“妇功”，一直受到统治者的非常重视。《周礼》将王后帅内外命妇蚕于北郊作为一条重要礼仪而载入史册。最早实践这种礼仪的记载是《谷梁传》记齐桓公十四年：“王后亲蚕，以共祭服”。秦汉以后，皇后亲蚕与天子亲藉遂作为统治者率民耕织的典礼仪式而代代相

---

① 《诗经·大雅·常武》。

裘。在帝王宫廷中还设有“典妇功”的机构，来管理妇女的纺织工作。劳动妇女勤于女功也是封建国家对她们的要求之一。

耕织在自给自足的小农经济社会中是国家的经济命脉，在特定的历史条件下，国家对女功的依重甚至超过了对粮食生产的重视。诸如建国初年的齐国，初封之齐的太公望，鉴于齐国的疆土带山沿海，泻卤硗确，“少五谷而人民寡”的实际情况，“乃劝以女工之业，通鱼盐之利”,[①] 鼓励女功生产，发展鱼盐商品，终至“人民多归齐，齐为大国”，而“海岱之间敛袂往朝焉。”[②] 齐国的女功产品作为名牌而远销各国，号称“齐冠带衣履天下”，齐国的纺织业遂成为齐国的重要经济命脉。蜀汉立国成都，成都自古称为“锦官城”，织锦业十分发达，畅销中原，故诸葛亮联吴抗魏，在民贫国虚的情况下，将决敌之资，全部寄托在织锦收入上，可见蜀锦的纺织在蜀汉财政中的重要位置。唐亡以后，中原各方势力逐鹿，而隅居于江南太湖一方的吴越却闭关自守，大力发展丝蚕生产。在杭州奉祀钱镠的钱武肃王庙中，立有一块石碑，石碑上有“世方喋血以事干戈，我且闭关而修蚕织”，将蚕织作为首要的经济项目提了出来，正是因为蚕桑缫织是太湖流域人民十分重要的经济事业，密切关系着吴越小朝廷的财政收入。直到南宋，太湖农村一到养蚕季节仍是“三旬蚕忌闭门中，邻曲都无步往踪，犹是晓晴风露下，采桑季节暂相逢”[③] 的繁忙景象。

“男耕女织”的劳动分工，使劳动家庭中的男女在共同劳动中结成经济伙伴，但男性仍在家庭经济关系中占主导地位。人们向来将家庭纺织业看作是个体农业经济的辅助和补充，这首先是因为女性的纺织只是一个加工工业，她所需要的原材料仍然依重于男耕。土地的开垦，桑麻的种植管理，特别是后来棉花的普及，棉

---

① 《汉书·地理志》。
② 《史记·齐世家》、《史记·货殖列传》。
③ 宋范成大：《蚕日》《石湖诗集》卷 27。

花的栽种所需的劳动量就更大了。在家庭中，男性家长是生产资料的所有者，又是生产原料和生活原料（口粮）的提供者，女性的劳动只不过是纺织产品生产环节中的加工部分，因此，她所加工出来的产品仍归家庭中的男主人所有。其次，在传统社会中，纺织品虽然是一种商品，但它的销量十分有限，宫廷贵族所需的大量精美织物是贡赋所得以及官府隶属的手工业者生产的，这些名在官府供给簿的女性，生产出的产品，“一匹千金亦不卖，限日未成宫里怪。”[①]至于一般城市市民和下层官吏，他们的粮食依靠市场，但他们日常衣着基本上还是家庭纺织业生产出来，如果有所交换的话，大多也是以布贸丝或以丝贸布的实物交换。所以，与粮食相比，纺织品似乎是一个不十分活跃的商品。另外，在物质供应仍比较贫乏的传统社会，人们对衣着的需求量远少于对粮食的需求，一件衣服可以新三年，旧三年，缝缝补补又三年，而粮食则是每天不可少，因此，粮食生产更受到人们的重视，而作为粮食的提供者——男耕者的经济地位自然高于从事纺织加工工作的女性。

尽管从整体上讲，妇女的女功生产不是家庭经济收入的主要来源，然而在特定时期特定地区也有例外。如前面提到的春秋战国时期的齐国，当时齐国的纺织品远销全国各地，从事纺织业的妇女不仅能自食其力，而且还要担负起养家糊口的重担，因此，齐国有留长女不嫁的风俗，“嫁者不利其家，”[②]在经济上是一笔重大损失。所以，“北宫之女婴儿子，……彻其环瑱，至老不嫁，以养父母。”[③]她们虽不出嫁，但可招赘婿。齐威王的幸臣淳于髡就是齐之赘婿。在这样的家庭里，户主的位置往往由女子所占据，不如意时丈夫便有被驱逐的危险。据说太公望也曾不幸做过“齐之

① 唐王建：《织锦曲》《全唐诗》第298卷。
② 《汉书·地理志》。
③ 《战国策·齐策》，第418页。

逐夫，"[1] 这说明，在这个时期，齐国妇女在家庭中是具有一定的经济地位的。

在这年承代继，日积月累的纺织工作中，劳动妇女创造了极为绚丽的纺织文化。她们从图案设计到纺织染色都有一套巧夺天工的精湛技艺。在这方面，虽然史言不详，但我们从历代诗人骚客的咏叹中可以窥见一斑。

唐代王建的《织绵曲》是这样说的"大女身为织锦户，名在官家供进簿"，她设计的花样呈献官家，但官家的纺织工场感到制作困难，于是她日以继夜的赶织，她所织出的锦"回花侧叶与人别，唯恐秋天丝线干，红缕葳蕤紫茸软，蝶飞参差花宛转"，其图案和花色的堂皇富丽是可想而知的。元代刘诜的《织绵歌》说："南州织锦天下奇，家家女儿上织机"，织出的是："晴漪翠浪舞白鲸，细柳高花穿紫燕，青楼临道起鞦韆，蝴蝶鸳鸯逐少年，月中三郎坐听曲，海上汉武来求仙。"呈现在我们面前的是一幅江南山水人物画卷，它没有"穷年完岁容发改，研精极巧造化怜"的工夫，是不可能实现的。还有宣州的红线毯，越溪的缭绫，在白居易的诗歌中，都有极为美丽令人感叹不绝的描写，前者是"彩丝茸茸香拂拂，线软花虚不胜物"，后者是"应似天台山上月明前，四十五尺瀑布泉，中有文章又奇艳，地铺白烟花簇雪"，这些哙炙人口的名诗极高地评价了那些"寒女"的劳动创造，足见当时纺织妇女技艺的精湛。

当然，在这些如花如画的绵绣后面，是劳动妇女的辛劳。采桑时是"出门天未明，归来日过午，遍身罗绮人，宁知采桑苦"[2] 养蚕时是"子规啼彻四更时，起视蚕稠怕叶稀。"[3] 缫丝时是"探汤拾绪手欲烂，辛苦无人慰憔悴。"[4] 织布时是"合衣卧时参没后，

---

① 《战国策·秦策》。

② 元黄应元《怜蚕妇》，《古今图书集成·闺部》。

③ 宋谢枋得：《蚕妇吟》《叠山集》。

④ 元王虎臣：《缫丝行》，《古今图书集成·闺部》。

停灯起在鸡鸣前，"[①] 一匹锦帛的织成，不知凝集了劳动妇女的多少心血和劳苦，然而她们本人却享受不到自己的劳动成果。"粉色全无饥色加，岂知人世有荣华。年年道我蚕辛苦，底事浑身着苎麻？"[②] 她们面有饥色，身着苎麻，疲惫不堪，却赶织着锦帛，这一腔怨恨只有通过诗人的笔端来发泄。

3. 劳动妇女所承担的国家赋税

劳动者之所以不得衣食，是因为他们的汗水是国家机器得以运转的动力源泉。妇女虽然在政治上不被看作具备有独立人格，但在国家赋税征收中，她们往往又被定为征收对象，直接承受国家的经济剥削。

春秋战国时期具体由妇女缴纳赋税是多少，史记不详，但妇女对国家承担了经济义务则是肯定的。《管子·入国》篇说："有三幼者无妇征，四幼者,，尽家无征。"就是说，对有三个幼儿的母亲不征赋税，有四个幼儿的家庭，则全家不征赋税。据研究，秦代的算赋，是一种专门对妇女所征收的赋，其征敛形式是以交纳实物为主，即征收布、帛等物。所以史籍说秦代男子力耕不足粮饷，女子纺绩不足衣服，竭天下之资财以奉其政，反映了秦代赋税的苦重。秦亡以后，汉代仍然征算赋，但汉代的算赋与秦不同，它的征收对象是对所有的成年男女。为了奖励生殖，汉政府又规定女子年 15 以上到 30 岁尚未出嫁者要分五等加征算赋。每五年加一算，到 30 岁未嫁加征到五算。一算一般是一百二十钱。当然，具体时期各有增减。曹魏时期的征税方法与汉有所不同，既要按土地征税，同时又推行了户调制，户调大体上是取代汉代人口税而实行的一种户口税。户出绢二匹，绵二斤。无疑，这绢二匹，绵二斤的生产加工主要由妇女来承担了。

---

① 唐王建：《织锦曲》《全唐诗》卷 298。
② 唐杜荀鹤：《蚕妇》，《全唐诗》卷 693。

晋代除了户调数量比曹魏增加了百分之五十以外，它还规定了女丁占田的限量和课田的数量，这是历史上有明确记载的专门对妇女征收田赋的开始。一个女丁可占有土地 30 亩，其中 20 亩是课赋之田，其要交的赋额按男丁课田五十亩，收租四斛折算，女丁要交一斛六斗。由于西晋的田租是按丁征收，每家农户内的丁男丁女以及次丁男，在法令的强制下，都毫无例外地要承担国家课田的任务，缴纳田赋，极大地加重了小农，特别是成年女丁的经济负担。

据《隋书·食货志》所载南朝（梁陈）的租调制，户调由按户征收变为按丁征收。出嫁女子 16 岁为丁，未出嫁的女子 20 岁为丁，至 60 岁方免。女丁所贡调的数额是绢一丈四尺，绵五两六分，丝一两五分，米三点五石，女子除了要完她本人所应交的丁调外，家庭内其他男子如丈夫儿子所应交的布绢丝绵的纺织自然也由她来承担，其劳动量之大是可想而知的。

北魏孝文帝太和九年推行了均田之制，北魏均田令规定，妇女受露田 20 亩，麻田 5 亩，由于所授之田率倍之，大约可受露田 40 亩，麻田 10 亩。与均田制相适应，北魏的赋税主要是以户为单位征收，一夫一妇交帛一匹，粟二石。唐承北魏隋制，继续实行均田制，但妇女一般不再授田。不过，寡居的妇女每人可获田 20 亩，女性户主加 20 亩。这种规定表明，此时的女性不被认为具有独立的经济人格。原来每户按男丁女丁各作分配的田地现在都划归男丁名下，同时，女丁所承担的租调也以男丁的名义上交，女丁不再直接与国家有经济关系，她只是在男丁的统领下向国家交纳租调，唐代的租庸调中，调是交纳布帛的，每丁所要交纳的调为，岁输绢、绫、絁各二丈，布加五分之一，绵二两，输布者加麻三斤。这些布帛之征如大山一样沉重地压在妇女的肩上。从唐后期两税法开始，赋税征收的趋势是按田亩资产征收，妇女虽在经济上不直接面对国家，但在丈夫的背后，她们同样分担了国家赋税的重担。

在征收布帛的年代里，每年劳动妇女要向国家交纳大量的绢帛布绵，以唐代天宝年间为例，仅庸调二项，人民向国家输绢约七百四十余万匹，布约一千三百五十余万端。这些绢布来自民间，千丝万缕都有劳动妇女的血汗，都记载了一段辛劳的故事。往往“春风吹蚕细如蚁，桑芽才努青鸦嘴”的时候，农家就要“愁听门外催里胥，官家二月收新丝，”[①] 好不容易千辛万苦织成布帛，交纳时又被官府百般刁难，宋代文同的《织妇怨》记述的正是这样一段经历，“掷梭两手倦，踏茧双足研，三日不住织，一匹才可剪。”然而“昨朝持入库，何事监官怒，大字雕印文，浓和油墨污，父母抱归舍，抛向中门下，相看各无语，泪迸若倾泻。”没有办法，贫女只有卖掉自己身上的衣服，换钱买丝，重上机杼，连宵灯火，重新赶织交纳。虽然自己单衣露肩，寒风彻骨，但也无暇顾及，因为“里胥踞门限，叫骂嗔纳晚”，贫女万般感叹道：“安得织妇心，变作监官眼”。

与此形成鲜明对照的是，国家征收的大量丝织品首先是供宫廷、贵族、豪门的使用和浪费。“昭阳舞人恩正深，春衣一对值千金，汗沾粉污不再著，曳土踏泥无惜心”[②] 价值千金的春衣穿过一次便不再著，可见宫廷豪门的消费量之大。西晋石崇的厕所里常有十余名盛装丽服的婢女侍列，凡客人入厕，便送与一套新衣更换。北魏胡太后一次心血来潮，赐与百官绢，开库任其自取。织妇的千织万缕细细织来，在胡太后看来则可信手拈来，挥手斥去，全然不当一回事。其次，这些织品供给军事上的需要，除了将一般的布麻为征人做军衣以外，还用于军事赏赐，“征人战苦束刀剑，主将勋高换罗幕”[③] 连年不断的战争，所用的布帛之多是可想而知的。其三，是用于对外关系和对少数民族头领的拢络上。为了大

---

① 唐唐彦谦：《采桑女》《全唐诗》卷 671。
② 唐白居易：《缭绫》《白氏长庆集》卷 3。
③ 唐元稹：《织妇词》《全唐诗》卷 418。

摆天之骄子的阔气。封建皇朝对来朝贡的周边民族和友好国家的使者赏赐以大量精美的织品。一边是不劳者的挥霍，一边是劳动者的破衣败履，这是当时社会在分配上的极大不公平。

在封建国家，妇女一般不承担徭役，但临时的征发，则不绝于史书。《史记·平原君列传》“令夫人以下，编于士卒之间，分功而作。”《三国志·魏志》武帝纪注中说，吕布来攻刘备，时刘备的部队皆出城取麦，在者不过千人“太祖乃命妇人守陴，悉兵拒之。”说明刘备的军中有为数不少的妇女在服役。《三国志·蜀志》杨洪传中，杨洪在回答诸葛亮的询问时说：“方今之事，男子当战，女子当运，发兵何疑?”，足见三国时的妇女在战乱之际是担负了徭役的。汉惠帝三年和五年两次征发长安六百里以内的男女十四万多人城长安。南朝梁时役及女丁。隋炀帝开永济渠发河北诸郡男女百余万。如此等等，均是有案可稽的。之所以役及女丁在历史上没有形成常制，是因为当男子被大量征发时，妇女在后方承担了经济生产，提供了战争物质，这也是封建国家所必需的。

拾贰●士　　人

中国古代的知识分子，我们简称之为士人。这是中国古代社会中一种具有独特文化素质和人格特性的人。他们以超乎世俗大众的历史知识和理性锐力，综观深思中华民族历史与现实中的政治活动及其得失成败，形成种种关于政治的观点和见解，并表述于文字，括约为理论，构成了中国古代政治思想的主要部分，并通过他们的积极活动，将这些思想付诸 实施，在一定程度上影响了中国古代的实际政治。欲真切而全面地认识古代知识分子的表象及内质，必须对这方面的内容及其蕴义剖析梳理。

根据士人不同的思想倾向及政治态度，我们将古代士人分为出仕型和退隐型两大类别。出仕型又分为儒家士人和法家士人两个小类，退隐型则以道家士人为代表。本文拟据这种分类分别论述他们的政治观点和见解，以此看出古代士人独有的人格特性及悲剧命运。限于篇幅，对其他一些个别士人的特殊观点，则暂付阙如，因为那不是主流思想。

一、积极入世与德治理想

——析儒家士人的政治思想

出仕型士人以怀有强烈的入世精神，对政治抱有极大兴趣，知识对象集中在社会与政治问题之上为其鲜明特征。因为这些问题乃是他们人生实践中所直接面临的，与其自身有着直接利益关系。故从理想方面讲，他们无不怀有宏大抱负，希望凭借直接的参与，

以其深厚的文化素养博取一番立功立德立言的历史性功业，垂名青史，流芳百世。从现实角度讲，他们无不想出人头地，企冀成功的政治活动，来满足个人精神和物质的要求。由此切身利益的驱动，故他们对于古往今来的政治问题无不殚精竭虑，指切议论。

以儒家士人言，他们占了中国古代士人的绝大部分，其思想主张亦久占统治地位。关于政治问题，他们的议论层出不穷，山聚海积，蔚为大观。自其开山祖孔子起，已对有关问题提出许多见解，基本奠定了儒家士人政治观的主要格局和精神，后之来者不过以孔子为据，引申发挥具体加详而已。约而论之，儒士之政治观点不出如下诸端。

其一，儒士以敬天忠君为其政治观之根本原则。西周之初，周公等政治家便大讲敬天安君之道。至孔子时，他的理想为“从周”，于敬天之意曾无少减。他有三畏：第一所畏即是畏天命[①]，且对天道竟不敢贸然言之，以示其敬[②]。天道不可知，天命亦不可知，故可畏而不敢乱言。畏之与不言，皆敬之表现，孔子之敬天，到了怕而不敢言的地步。这比周公的敬天，有过之而无不及。后之儒士，无不敬天。或者敬而远之，不言天道，或者大讲天道天意之可怕（如董仲舒），或者把天改头换面，以天理的形式示人，要人去人欲以顺从之（如朱熹）。总而言之，对于天（天道、天意、天理、天命），一要敬畏，知则言之，不知则不言，二要奉顺，无论知与不知。对于天，不仅用以自律，且是儒士用以律人压人之重宝，即便是帝王，若有不对之处，也可借天来指责之规范之。若是其他人，一旦被儒士扣上伤天害理大帽子，亦是难以承受之罪名。

忠君则是敬天的具体表现之一。君主乃是奉承天命之人，所谓天子，代表上天来统治天下万民，故敬天就要体现在忠君上，忠

① 《论语·季氏》。
② 《论语·雍也》。

君即是敬天的最好表示。天命天道，玄妙难知，而帝王君主，却是实实在在，可以通过具体言行对之表示忠诚的。故敬天转化为忠君，儒士自身并要求所有的人皆须以忠君的实际行动表示敬天之意。敬天与忠君，实质统一。儒士的个人目标，乃是出仕为臣，做君的忠诚辅佐。为保证这目标实现并能延续下去，其首要条件和最高要求都是忠君，亦即敬天。天命天意亦是要臣子忠君，忠君也就是忠于天，合乎天意。君主要执行天意天道天命天理，也要求臣子绝对忠诚。不忠者即不能仕官为臣，不管有多大才能，不忠君即不为君用，亦属天理不容，必杀之而后快。狂矞、华士不臣天子，便被齐王视为最大的不忠，故使吏执杀之，以为"首诛"。① 既为臣，首务为忠，所以古代以大逆不道为十恶之首，为最严重的罪名。儒士要求忠君，君主自身也要求臣子忠诚，上下一致，便构成了忠君思想的主客观条件，使之获得深厚生命力，更使之成为几千年之古代社会的普遍信念和最高道德标准。将政治要求道德化，可说是儒士的最大特色，他们深知道德律令可以深入人心，自动控制人的行动，比之外在强加的制约力量更为有力，更不宜为人觉察。政治本身是为某一特定阶级服务的偏见，不是反映人类共同利益和普遍正义的代表，其合理性从未完全充足，而儒士将忠君与敬天合二而一，并教化为普遍道德信念，便替这一政治要求谋取到了最大的合理性和最强的力量(不是一时的力量，而是持久的惯性力量、传统力量)。儒士为君主做出的贡献可谓至大无比，故理所当然地历代君主赏给他们无与伦比的优宠地位。

儒家士人按道德品质的高下，可约分为正直之士与邪佞之士。正直之士能以道德角度理解和执行忠君的信条，故尽心尽力乃至"致其身"，②忠君不忘谏争，指责纠正君主不合道德的错误。邪佞之士则不讲仁义廉耻，纯从个人私利角度理解和实行忠君的信条，

---

① 《韩非子·外储说》。

② 《论语·学而》。

以为忠君就是要巧言令色、阿谀奉承，投其所好，取悦君主，以邀私利。邪士之忠，正士视之为奸，正士之忠，邪士视之为迂。儒士之忠，亦有区别。要求臣下忠诚，本是君主的根本需要，但经为臣的儒士（包括欲为臣而未得之儒士，如孔子之类）之口为之说出宣扬，就比君主自己说出更易令儒士们接受。尤其是提倡"臣事君以忠"①的孔子被后代君主奉为圣人之后，后之儒士莫不敬仰其权威，骄傲其荣耀，以身为同类而自豪，故皆异口同声同心同德尊奉忠君思想为最高道德信条和政治原则。只要能为忠臣，在青史留下忠臣美名，即便杀身成仁，也是最高荣誉、最伟功业、最大幸福。儒家士人概莫能自拔于这一思想牢笼。君一人所以能专制天下几千年而不倒，正是得力于这种以忠诚自律他律的士人。孔子能为圣人而别人不能，实有其必然原因。

忠君有多方面的含义，如事君以忠，尽心尽力，效死卖命，是其一。克己复礼，退思补过，自觉服从，绝对效忠，是其二。二者合成，忠君才得真正实现。只讲忠是不够的，必须以臣自身的克制修养循礼做为保证，否则忠君便会成为一句空话，或者成为表而效力内心并不忠诚的局面。退思补过，克己复礼，是要求臣子克制私欲，修养德性，祛除妨害绝对服从效力于君的毛病，成为一个合格的忠臣。而克己复礼又有二层意义，第一是克己，即克制自己，修养自己，做到自觉服从，绝对效忠，承认并服从君主的绝对权威，这是内在的自我束缚。第二则是复礼，即为君主设计建设和维持一套礼仪制度，以定上下的尊卑等级名分和相应的行为规范，既保证帝王的绝对而至高的权威，又限定臣子们的思想和行为。这套礼仪制度实际具有法的性质，臣的思想行为不合乎礼，君就要制裁之。同时由于刑不上大夫，而只施用于民，故对臣来说，只有礼仪制度才是规范他们的法。因此礼就是一种外在的强制性规范。有了礼的内在和外在的束缚和规范，臣之忠君

① 《论语·八佾》。

便有了保证，同时也具备了具体明确的实行和检查的途径和方法。

儒家士人政治见解的第二项要旨乃是人所共知的大一统。早在孔子时，已在鼓吹大一统，他是一个大一统的坚定拥护者。他反对礼崩乐坏，要从周，要复礼，要天下做到君君臣臣，要"礼乐征伐自天子出"，就是要恢复周天子的一统天下，统一于承天命的"余一人"之天子。如此才叫做"天下有道"，才是理想的政治格局。大一统，可说是单一中心的社会。在这种社会里，整个社会、整个天下只存在一个中心（具体形式可以为天子一人，也可为其他形式）。所谓"普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣"，即是这种单一中心的一统天下的简明写照。一切物质都是他的财产，一切人员都是他的臣仆，因此必须绝对忠诚这个中心（天子），绝对围绕这个中心，听令和效力于他。天是唯一的绝对的存在，天道天命天意天理也是唯一的，不可违逆的，人间只有天子一个人能代表天道统治天下，故政治体制及一切相关规范和要求都必须符合这个唯一的真理，而只能以一个中心的天子专制的大一统为其存在形式。一切违反这种存在形式的思想和行为，皆是大逆不道。不仅儒家士人如此主张，其余如法家、墨家、农家、兵家、阴阳家之士莫不如是（只有道家士人最为异端，敢于离经叛道）。所谓殊途同归，百虑一致，真正点到各类士人的要害之处。

自春秋晚期礼崩乐坏到战国大乱，正是大一统之乱，士人们的理论思考与现实活动尽管纷纭争奇，其实无不是为了帮助一个君主恢复天下一统的正常秩序。有人研究先秦的士人与社会，最后感叹先秦诸子百家争鸣，尽管思想解放，言论自由，为中国历史前无古人后无来者的唯一一次充分表演，但最终却不约而同为大一统专制政治格局做了理论准备和现实努力。这确实令人深感迷惑：究竟是什么东西在作祟，使得古代知识分子不能跳出这个怪圈，创新迥然不同的理论知识和价值目标？难道中国古代士人先天缺乏一种秉性：对于自身价值乃至人的普遍价值的开放性和超越性认识？所以才造成即便客观上具备了解放和自由的环境条

件，也无法实现突破的结局。若从宏观的世界文化角度看，中国文化中缺乏一种因子，即对个人价值的尊重和深刻理解，故在此文化背景中熏染出来的士人自身便无从产生那种开放性和超越性。故这种文化背景下的解放与自由，实亦带有极大的局限，不足以为新的理论和见解的出现提供充足的条件和环境。中国文化所以缺乏这种因子，大概是由于原始人类因惧怕大自然而形成的不得不依靠团队的集体精神一直未曾遭到根本性变革而自古绵延下来所积成的习惯力量所致。中国文化正是以这种温和演进的特征自别于世界其他文化的。

西方哲人黑格尔对中国历史的反思，值得我们思考上述问题时借鉴参考。他站在中国文化范围之外，故能超脱中国文化的局限，使其思考具有相对的开放性与超脱性。在他看来，古代的国家权力乃是一种客观存在的实体，而个人及个人意志的自我反省则是一种主观运动，二者本应对峙才是。而在古代中国，这种对峙不但没有出现，反而是合为一体，即主观精神附合到客体权力中去了。因此，个人只有敬谨地服从，而放弃了自己的反省和独立。而且现实形势是权力实体确实非常坚硬强大，个人若不服从附合，则将与其实际生命相分离，遭受影响其外在生存的严厉惩罚。这就决定了个人很难与实体对峙并进而自我反省和独立，而最终仍然只有那个普遍的实体才有价值，特殊的东西则无什么价值，因而特殊的东西也绝对意识不到自己的价值，绝对不会产生自我独立的意识。①

黑氏的见解，可以帮助我们理解为什么在出现了相对自由的条件时，古代士人仍然无法打破自觉自愿为权力实体服务效劳的魔障，创造不出带有个性价值的精神产品。道家士人虽因其退出政治，厌恶政治，而走向某种似乎充满个性精神的道路，但因其思维的非理性方式而使他们仍然意识不到发展精神的正确途径，

---

① 参见黑格尔：《历史哲学》P160—165，三联书店1956年版。

最终只有走向神秘主义和消极主义的完全非政治的个人玄虚之境。那种天人合一的追求，本质上仍是对人的个性的蔑视，对人的精神的背离，说不上什么人的价值。更不能对权力实体有所触动和改造，不能在发掘出人的精神的内涵宏力基础上，引导自己及整个人类走向光明。

中国文化的这种弊病，更因历史的推演而造成一个辩证的循环：个人和精神越软弱则越无自觉，越无自觉则越软弱，而客体权力则愈益坚硬刚强，愈蔑视压抑个人和精神。于是造成除了一个人（天子）为了自己的利益及臣子们为了这个人的利益的某种自觉和精神之外的普遍无自觉的麻木，无精神的愚昧。而儒家士人（其他士人也大都一样）在理论上和教化上的庞大努力更加强和维护了这种局面。恐怕在中国历史进入阶级社会的夏代以来，这种实体权力压抑个人及精神的局面就已开始它的漫长生命之旅。夏商周三代，儒家士人历来奉为最好的政治时代，实际原因就在于儒家士人把它们美化成一个美满的单中心社会。有了那个强大的实体（黑格尔说："实体简直只是一个人——皇帝"①），儒士们就有了靠山。差别只在于秦汉以后的大一统比其前的大一统强度更高、控制力更强、机制更完善而已。总之，在长达数千年（几乎占了中国文明史的全部时间）中，个人（士人也是一种个人）一直渺小软弱，毫无价值，更毫无自觉，不能与客体权力形成对峙。春秋之前，知识掌握在统治阶级手中，所谓学在官府，知识人本身即是贵族，是统治阶级中人，尚无身份独立的士人，即与实体合一之个人，不需要个人的自觉，精神的自省。自春秋晚期，以孔子为代表的士人出现以来，虽然文化素质高于"俗人"，但受文化本质的限制，仍不能使主观性与客体对峙起来，"所以无从发生任何变化，一种终古如此的固定的东西代替了一种真正的历史的

① 《历史哲学》P185，三联书店1956年版。

东西。"[①]尤其是孔子之后的儒家士人，以其政治理论论证并助成君主专制权力及其一统天下的至高权威，以此换取做臣的资格，更进一步将此种思想教化于民，使之深入人心，根深蒂固，天经地义，诚难破除，这使新的文化精神更难出现。

儒家士人政治观的第三项主旨是用贤说。关于用贤，同样自孔子时便有阐说。其用贤的主张，一方面基于对现实执政者的卑琐无能的愤慨，所谓"斗筲之人，何足算也？"[②] 一方面则基于对历史上用贤与否的经验教训的总结，所谓"殷有三仁焉[③]"而不用，故殷亡；尧能用舜、契等贤，故成圣王。因此孔子提出"举贤才"[④] 参与政治的主张。用贤的另一侧面则是要将巧言令色的小人、利口之覆邦家者、不可事君的鄙夫乃至为官禄而仕的小人驱出政治的圈子。孔子及其后的儒家士人所谓的贤才，实际是以道德为第一标准，而以具体的才能为次等标准。所谓"骥不称其力，称其德也"[⑤]，贤之为贤，在其德而不在其力。如孔子评价子路可使治千乘之国之赋、冉求可为千室之邑或百乘之家的宰、公西赤可束带立于朝而与宾客言，但三人均"不知其仁"，表明有才而德不能副之，亦非完善之贤。令尹子文和陈文子虽能达到忠与清，但不曾达到仁的境界，亦非最高之贤[⑥]。此均表明以德为衡量贤人的最高标准。当然，光有德而无能亦不可，德仍须才能以辅之。所以孔子说："君子病无能焉，不病人之不已知也"。[⑦]后之儒士亦申其说，如明代刘斌说："臣愿陛下慎选贤才，以克厥位。选之有三：一曰德，二曰量，三曰才。备此三者，然后可任股肱之任。"[⑧] 量

① 《历史哲学》P161，三联书店1956年版。
② 《论语·子路》。
③ 《论语·微子》。
④ 《论语·子路》。
⑤ 《论语·宪问》。
⑥ 《论语·公冶长》。
⑦ 《论语·卫灵公》。
⑧ 《明经世文编》卷23。

亦属德，故仍是以德才兼备始可为股肱之贤。在实际应用中，必须坚持德为主导，才为辅助的原则，所以孔子说："知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。"[1]

贤的根本保证在于学。唐代王珪说："人臣若无学业，不能识前言往行，岂堪大任！"[2] 所以唐太宗说："必须以德行、学识为本。"[3] 无论是德是才，都须以学为根基。而好学不倦，也就成了贤的内涵之一。"学而优则仕，仕而优则学"，学而优才能保证其贤，才具备为仕的资格，才能待价而沽。而仕之余暇，亦不可废学，因为无论德行学识，都必须持之以恒地修行和培养。孔子所谓"不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也"。"不学诗，无以言。不学礼，无以立。"都是强调学以培养德才，然后才可言可立可知，成为可备君用的贤才。

贤才既成，就必须参与政治，将其德才学贡献于君主，助君主长治久安，也可使自己立一番功业，留千古美名。所以孔子不在位则栖栖惶惶不可终日，如丧家之犬，念念不忘"吾将仕矣"。并一再宣扬："如有用我者，吾其为东周乎！""苟有用我者，期月而已可也，三年有成。"表示自己为贤，用则大成。在他看来，已为德才学兼备之贤，岂能闲置不用。所以他说："吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食？"[4] 只有相当自信其德才学者始能如此大言不惭。相比之下，现实中却是那些斗筲之辈以及巧言令色的小人把持了政治权位，搞得国不国，君不君，臣不臣。而如自己一样的贤人们却被排斥在政治之外，空有德才学而不能施用。其愤慨不平之意可以想见。故公开宣言我可为东周之类的豪言壮语，不啻是向把持权位的斗筲之辈宣战，公开蔑视他们。后之儒士亦继承了这种秉性，成为儒家士人的一种传统。

---

① 《论语·卫灵公》。
② 《贞观政要》卷7。
③ 《贞观政要》卷7。
④ 以上引文均见《论语》。

另一方面，儒家士人一直向君主宣讲用贤的好处和不用贤的害处，企图以此警悟君主，使之采纳用贤的主张，举贤才，斥群小，给自己施展才能实现抱负的机会。他们说，贤人兼备道德才能学问，故“贤者识其大者”，也就是在认识分析事物时能够识别和抓住关键的根本性的要害，因此能以道治国，使国有道（道就是政治之“大者”）。所以他们“可大受。”，可“使于四方，不辱君命”，“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺”，可以“修己以安百姓”，甚至可以助昏君使不亡国，更可以为君而“致其身”，可以“杀身以成仁”。所以用贤为政，既可“近者悦，远者来”，“亦可以胜残去杀矣”，更可以“立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和”[①]。简直到了出神入化的境地。后之儒士所论用贤之利则更多更详，比如西汉的刘向在其《说苑·君道》篇中说到人君用贤则可“广开耳目，以察万方，”使君主“不固溺于流俗，不拘系于左右”，而能“廓然远见，踔然独立”。在治国方面，“王者得贤材以自辅，然后治也”。人君必须以贤材为辅，不然的话，“虽有尧、舜之明，而股肱不备，则主恩不流，化泽不行。”所以人君依靠贤才，便可“主无遗忧，下无邪慝，百官能治，臣下乐职，恩流群生，润泽草木。”用贤还须尽量多用，所谓“济济多士，文王以宁，”[②]所谓“安主利人者，非独一士也”。所以人君要“开其道路，察而用之，尊其位，显其名”，以使“天下之士，骚然举足而至”。只有如此，才能集思广益，利用天下贤人之力，获得最大利益。所以宁戚告诫齐桓公：“明王圣主之治，若夫江海无不受，故长为百川之主，明王圣君无不容，故安乐而长久。”将天下贤才全都受容于自己手下，就能长为天下之主，而安乐长久了。

同时儒家士人又大讲不用贤之危害，仍以《说苑·君道》为

① 以上引文均见《论语》。
② 《诗·大雅·文王》。

例，其中引晏子的话说："国有三不祥：有贤而不知，一不祥；知而不用，二不祥；用而不任，三不祥也。"不祥即是祸害，不用贤就会造成"有功者不赏，有罪者不罚，多党者进，少党者退，群臣比周而蔽贤，百吏群党而多奸，忠臣以诽死于无罪，邪臣以誉赏于无功"的祸害，最终导致"其国见于危亡"的结局。在儒士的眼里，历史上充满了此类人君不用贤而蔽于奸邪，最终身败名裂国破家亡之事例，更增强了他们主张用贤才斥群小的态度。

然而现实之中，能听信并实行他们的用贤主张的君主实在太少了，故不得意成为士人永恒而普遍的感慨。对此，贤人们应如何对待？儒士也自有其办法。如孔子就一再宣言："邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之"。卷而怀之，即把自己的贤能收藏起来。在邦无道的情况下，士人若还要出仕食禄，则是耻辱。如他又说："邦无道，则愚"，"用之则行，舍之则藏"，"天下有道则见，无道则隐"，"以道事君，不可则止"，均是此意。无论是愚、是藏、是隐，都是止而不用其贤能，且收藏起来不让人知。不用，就是"不在其位，不谋其政"，就是"道不同，不相为谋"。这样才能在"邦无道"的情况下，"免于刑戮"。在"邦无道"或"道不同"的境遇中，若硬要扬才露己，将会逆忤执政之人，而"以诽死于无罪"。所以愚而藏之，卷而怀之，止而自隐，不相为谋，实为迫不得已的自保之策。若境遇更为恶劣，则不得不"乘桴桴于海"，或"居九夷"，因为"乱邦不居"。也就是说，在"辟言""辟色"而不得保全自身时，则只好"辟地""辟世"而去矣。

然而仅仅避之尚只是一个方面，儒士对此并不满足。单纯地躲避，无疑是极大的痛苦，也是对自身的德才学的不敬和废贬。所以儒士主张在避的同时还要有所追求，有所努力，并不是愚藏卷怀止隐避世之后便混同于众人，甘心泥滓，与之皆醉。儒士的愚与俗人无知之愚实有质之异，所以郑板桥说"难得糊涂"。在有了睿智之知后再去愚，实在非常困难。但一旦做到，那就是大智之愚，故与俗人无知之愚迥异。为保持愚之智基，所以儒士们主张

不能单纯退避而无为，而要有所追求。在孔子看来，贤人不得用世而不得不愚藏隐避之时，首先要"哀而不伤""不怨天，不尤人"，调整因失意带来的痛苦情绪，保持心境的平静安宁，以"坦荡荡"之心处之。其次则要不忘"守死善道"的大志，"隐居求其志"，"下学而上达"，"处约""处乐""安仁"，只要"求仁而得仁，又何怨？"这种隐居求其志的求仁之业，不仅能独善其身，而且能有"施于有政"[①] 的效果，即所谓"在下位则美俗"[②] 是也。

基于这种"是亦为政，为其为为政？"的洒脱见解，孔子等儒士便为贤人不遇安排了另一条自我实现的途径。也正是因为如此，君子贤人纵使不遇，亦可以坦荡之心，寻求并实现其内圣的目标，为后人留下堪称"素王"的伟大业绩。孔子整理六经，笔则笔，削则削，寄托微言大义，其中就包含了一番深沉的政治见解。这在儒士看来，也是其贤能的一种施用，而且以影响千秋万世的政治为目标，而远远超过现实的参政为政。孰得孰失，站在超越时空的立场上，似可明鉴。

韦伯注意到了儒士的退隐与道家的退隐，相比之下二者有质的不同。儒士之愚藏隐避，乃是失意时的变通之计，是避害的手段，是暂时退避养精蓄锐以待机再出而施展抱负，与入世出仕是不可分的两翼。其退避时亦"事事关心"，是"进亦忧退亦忧"，其退避时追求的内圣事业，是为外王事业做的准备，其所有的知识追求从未脱离为君主服务的政治中心。故其进为王忧，创造外王理论，退亦为王忧，创造素王理论（内圣即素王），无论进退皆为王而忧，为王而思。而道家士人的退隐是单一的，绝无入世出仕之另一翼，是以对现世绝对不关心为其基调的，是绝对厌恶政治的。其退隐的知识追求乃是个人的长生和大道的参悟，充满了形

---

① 本段引文均见《论语》。

② 《荀子·儒效》。

上精神和神秘性，而绝无俗世色彩，亦绝无美俗助政之效[1]。

士人本身是文化的承担者，凭借其文化的素质和特有的灵性，而自视甚高。他们所谓的贤才，其实正是夫子自道，或泛指士之同类。用贤的主张，因此从实质上讲就是要求君主任用他们参与政治权力机构。尽管儒士以贤自居，要求君主用贤，表现出强烈的参与意识和社会责任感，但其自明且不可更改的前提却是承认君主的绝对权威，并无条件服从之。这就使其为人赞赏的参与意识和社会责任感大大减色。因为君主的权威并不必然保证其正确（符合真理），故若不对这个权威加以理性审视就接受为自己参与与责任心的前提，显然是不妥的。而且君主的权威恰恰是凭借传统的既存势力获得的，而非依靠其真理性获得，更缺乏文化素质的培养，故历史上的绝大部分君主权威实是一种罪恶的渊源。儒士以此为其参与和责任的前提而不加审视，实为一种原罪（无意识的）。这也因此使得他们的参与和责任、抱负和努力无不必然地带上了一个强大的外在条件：必须由他人（君主乃至君主的爪牙）信任和任用。若无他人的信任和举用，贤能的儒士们也就失去了可以投靠和效力的靠山，失去了可以任用他们的知己。虽然也可避隐而求其志，但那毕竟不是实现抱负的正途，不是其抱负的主要目标和最后目的。所以儒士的用贤主张实在有着根本性的不足：依附性。他们的人格、贤德、才智学问，无不以依附性（为他人所用）为其根本特性。所以说士为知己者死，没有知己用己之人，士便惶惶不安，无从施展其贤智，无所效力了。

造成这种缺陷的，有一决定性的内在痼疾：士之所要别人任用而施展的贤能来自所学的文化，而这种文化从来就是不能使个人意志和精神觉醒的文化，而是以实体权力（皇帝一人）为唯一中心的文化。儒士们所辛勤习得的经纶学问及贤德才智，正是这

---

① 参见苏国勋：《理性化及其限制——韦伯思想引论》P175—177，上海人民出版社 1988 年版。

种文化的精华在其内心的聚集表现。因此，他们所处所学的文化决定了他们的贤能、抱负是依附性的，是为他人的。若知己之人不用之，则其自身不能自用。由这种依附性决定，历代儒士多有不得志的感慨。越不得用，就越要鼓吹用贤，企求别人用他，以图施展的机会。而越要求用贤，现实中的贤人越不得用，越与众人不同（他是贤人，别人是非贤的俗人），越是受到昏君小人的欺凌轻蔑。儒士所凭借的文化痼疾及其用贤说的先天依附秉性，决定了他们的理想永远不得实现的历史悲剧。

儒家士人政治见解的第四项要旨为德治和教化。自孔子既已明确指出："为政以德"。德政又叫仁政、王政，其主要内容包括两个方面：一是要求君主有良好的道德，比如所谓"先之劳之"的勤勉，"菲饮食，""恶衣服""卑宫室""节用"的俭约，"推恩足以保四海"[①]的宽惠，"遇民如父母之爱子"[②]的慈爱等等皆是。二是要求对民众的爱护，如"使民以时"，"富之""教之"，"足食"等等。德政同时又是一种教化，且以教化做为控制国民的主要手段。能行德政教化者为最好的政治，所谓"政有三品，王者之政化之，霸者之政威之，强国之政胁之。此三者各有所施，而化之为贵矣。"[③]

以德政教化国民，主要以君主自身的德行做为表率来引导感化众人，再辅以臣子及儒士的身体力行，加上一套相应的礼仪制度以及由此形成的风俗习惯。儒家士人十分强调君主及臣子、儒士的导化作用，所以孔子提出有名的主张："君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃"。[④]刘向也说："上之变下，犹风之靡草也。故为人君者，明贵德而贱利，以道下"。[⑤]儒士的导化作用，则如

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《说苑·政理》。本段引文未注出处者均见《论语》

③ 《说苑·政理》。本段引文未注出处者均见《论语》。

④ 《论语·颜渊》。本段以下未注出处者均见《论语》。

⑤ 《说苑·贵德》。

荀子所说："儒者在本朝则美政，在下位则美俗"。[1] 礼仪制度及风俗的作用，则如刘向所说："崇礼义之节以示之，则下莫不慕义礼之荣。"[2] 董仲舒说："渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，教化行而习俗美也"。[3] 魏征也说："圣哲君临，移风易俗。道之以礼，务厚其 而明其情。"[4] 行德政，美风俗，以教化民，其效用甚大。可使"民德归厚"，"有耻且格"，使"民莫敢不敬"，"莫敢不服"，"莫敢不用情"，使民"思无邪"，使民"易使"，使民"近者悦，远者来"，更可使民"即戎"，等等。总之一句话，使民顺服而易治，从而保证君主一人统治的长治久安。

孔子的名言："民可使由之，不可使知之，"[5] 也是儒家士人教化政策的一条重要原则。即是说，通过教化使民众在内心养成服从和安分的心性和道德观，他们就会自觉按照君主统治的要求思考和行动，这就是所谓的"由之"。而关于如何才能正确治理国家和如何才能做一个有人格及自主精神的人的问题，则不可使民"知之"。

儒家士人所提倡的教化，看起来比法家士人所设计的以严刑峻法控制民众的方法要温和动听得多，也比道家士人所设计的愚民政策要文明开化得多，因而具有较强的可接受性。但实质上三家却无差别，都是为君主一人控制民众所设。当然，儒士的方案由于其较强的可接受性，而具有更好的实用效果：使民首先乐于接受，随之整个心性便被教化，其思无邪，自不会起犯上作乱的念头（中国人民所以能极端地吃苦耐劳忍辱负重而毫无怨言即由于此，除非到了饿死也是死造反也是死的绝境才会产生作乱的动机和可能性，而这已非单靠教化所能控制了），这对君主统治来说，

① 《荀子·儒效》。
② 《说苑·政理》。
③ 《全汉文》卷 23。
④ 《魏郑公文集》卷 1。
⑤ 《论语·泰伯》。

堪称防患于未然，自然省去许多麻烦。

从另一方面讲，教化乃是一种文明的愚民政策，一种隐蔽的愚民政策。只准民“由之”，不让民“知之”，岂非愚民？而那种教化本身是灌输忠顺安分的奴性文化，这就是教化成一种只知忠顺安分而不知有另外思考的愚民。儒家士人本身是一种温良恭俭让之人，温情成分多于法家士人，重视文化的程度高于道家士人，他们也是出于爱民教民的愿望，出于和平主义和人道主义的动机来选择和设计这种教化之策的，并以推行教化为己任，诚心诚意为之努力。但他们不能超越固有文化的限制，不期然成了愚民的罪魁，暴君的帮凶，专制的维护者和奴性文化的鼓吹者。人的善良动机与历史文化开了个多大的玩笑，惨痛的玩笑！

无论敬天忠君、天下一统、任用贤人、德治教化，最终都要归结到一条：天下安定且是长治久安。秦始皇统一天下，希望王朝传至万代，汉代立国，名其都曰长安，皆是这个意愿的表露。儒家士人构思的政治理论，便自然而然以此为其主旨之一。前述四项要旨若非为了这条主旨，又何必喋喋倡言？安定是第一性的，安定才能保证君主统治的稳固，和君主自身的安全。故在儒士政治理论中安定是至关重要的目标，有了这一条才使其理论的完满有了点睛之笔。

安定思想的提出，是基于多方面的需要。首先，对于整个天下唯一的中心君王来说，以“余一人”而对庞大的天下，亿万的民众，复杂的社会，贤智多谋的臣下，其心中自然会产生一种强烈的恐惧感，所谓“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”①，正是这种心理状态的写照。故为使王位长久并能传之万世子孙，首先要求的就是安全，而君王的安全必须由天下的安定、社会的稳定、臣民的安分来保证。所谓治世，亦无非是海晏天清，天下晏然的代名称。其次，对于庞大的一统帝国来说，安定也是第一性的条件。

① 《诗·小雅·小旻》。

只有安定才能维持庞大帝国的一统天下，一旦动乱，一统帝国便会四分五裂，无复统一和秩序可言。儒士们编写的历史书之所以把五胡十六国、南北朝、五代十国视为乱世，皆因为那是失去安定因而失去统一的动乱时期。一统便意味着安定，意味着维系于一个中心的全部秩序，所以对于一统的帝国来说，安定就是它的命根子。再者，从儒士本身来讲，他们的依附对象就是专制的君主和一统的帝国，为了维护他自身的利益，也要求靠山牢靠稳固，而不欢迎相反的结局。试想一下，天下一旦动乱起来，君主不保，一统天下分裂，儒士们失去保障他们利益的靠山，自视为贤能的儒士们无异于丧家之犬，无所谋食安息，岂非最大的不利？虽然乱世可出英雄豪杰，儒士们可去各自投靠一方，出谋划策，献智献力，但那终究是互相吞并倾轧消灭残杀的时代，自己所投靠的主子能否成功？自己是否会落到败主降臣的地步？心中哪有把握！且这样的主子，名不正言不顺，是否值得投靠效力？是否会落个叛臣逆臣的罪名而被钉在历史的耻辱柱上？对此均心中无数。故失去安定的动乱时代，乃是儒士心目中的黑暗时代，而非可受欢迎的理想局面。所以他们为天子、天下及自身考虑，必要大力宣扬安定第一的主张，把安定与治世、理想的政治化为一体，以治乱安危之类的话头打动君主之心，使之居安思危，不敢造次，并使之对自己言听计从，青睐任用。

儒士鼓吹的敬天忠君和德政教化，同样是保证安定的必要条件。如果说任用贤士是人的条件，则敬天忠君是精神的条件，德政教化是物质的条件。此三者共同为君主专制的大一统秩序的安定稳固服务。在儒士的构想中，理想的政治局面应是以君主一人为核心，以大一统为形式，以众贤士为工具，以敬天忠君为信念，以德政教化为手段，控制导化天下民众，使之自觉甘心服从和效劳，保证君一人的根本利益：长治久安，而贤士及民众则附带沾受皇恩雨露而已。这一理想虽未彻底实现，亦大体发挥了八九分的效能，使得几千年的中国，纵使出现暂时的动乱，也很快回复

到君一人大一统的安定局面中去，基本上一直维持了这种政治格局，并经儒士的鼓吹教化，衍化为文化的强大内核，成为支撑这种政治格局的思想支柱和维系的经纬网络。儒士的这种观念和思想，来源于这种久远的文化，更基于其现实的政治环境而有所发挥创新，使之理论化、丰富化、具体化和实效化。因此，他们的思想创造一方面为君主专制和一统帝国做出了巨大贡献，另一方面则为那种实质为君主专制和一统帝国服务的文化做出了巨大贡献，而使这种专制、这种帝国、这种文化长盛不衰，深入人心，并且变成一种强韧深密的传统力量，中国人已无法超越。

关于中国古代儒家士人在政治观念方面的先天缺陷，近代德国宗教社会学家M·韦伯也有深到分析，根据我们的理解，约有如下数层意蕴，值得参考①。

首先，儒家士人的思维本性，是崇尚道德理性，缺乏（或忽视）形而上学的抽象理性。因此使其道德理性，只能停留在信念伦理的层次，而不能达到带有工具理性的责任伦理，使其外王之学缺乏坚实的物质基础和有效手段，更不能形成以个人独立人格为基础的自主伦理，以创建可与现实政治权威、社会传统、习惯势力抗衡对峙并进一步制约引导之的价值观和政治观（这与黑格尔所谓不能形成与客体权力对峙的主观性类似）。这是一个根本性的缺陷，并导致如下几个缺陷。

第二，儒家士人因无自主伦理，故对现世政治和社会，只能采取肯定与适应的态度。因为是以道德理性为基础做出的选择，故是一种合理主义的适应。尽管如此，实在是在承认宇宙、社会、个人先天和谐一致的前提下无条件地肯定和适应的。也就是出于一种自明的乐观主义和现实主义立场，来调整和适应人与现实世界的关系，而不是以独立和客观的立场去看待和分析人与现实世界

① 参阅苏国勋《理性化及其限制——韦伯思想引论》P144—176，上海人民出版社 1988 年版。

的关系，并树立驾驭和改造现实的理念。换言之，即缺乏一种带有纯粹个人性格的征服精神和英雄主义，而是一种和平主义的肯定和 适应，因而带有某种消极、被动和退让色彩。而儒家士人这种观念的根本原则，又皆转化为具体的日常生活中的道德规范（各种关于君子的道德要求和行为规范），故使其肯定和适应成为绝对克己的、忘却自我的、反人之本性的驯服。这种驯服性适应使得他们只能以恭顺之心守护着既存的一切传统，而毫无进取改造革新精神，因而实质乃是一种反对进步和彻底改革的庞大精神力量和习惯势力，成为他们所守护的传统的一部分，成为这个传统的新的延续。周谷城所谓“桎梏人性的知识分子”正是这种传统和观念的具体表现，是其顺理成章的必然结果。五四以来的极端激进的反传统主义，反对孔教（即儒士的观念世界），正是对此的反动。但对手有几千年的积淀，所蓄能量实在太强大了，且五四所凭借的武器乃是外来的，而非自身内部必然产生出来的，故不成敌手，终以表面轰轰烈烈而实际效果甚微告终。

第三，儒家士人的反专业化精神，也是由此而产生的重大缺陷之一。儒士的外王之学，以内圣之学为内在根基，圣人才是理想之王。故尊孔子为素王，所谓不在其位而实际已为天下后代之王立下帝王之法的王。其外王之学，正是其入世理性主义的精华所在和最高理想，而内圣之学还是第二位的，从属性的，是退而求其次的目标理想。基于这种圣王理想，必然以道德为本，以个人的道德修养为务，外在的德政不过是其施化的结果而已。于是形成一种道德万能主义，一切内在和外在的问题事务均可由之解决。这样对于具体的琐碎的治国行政之学问和专业知识自然看轻而不去理会了。所以儒士提出了“半部《论语》治天下”的口号，要求帝王乃至众多为王之臣的儒士们学者们皓首穷经，在几部传统的儒家经典（四书五经）中去寻求和钻研道德主义的治国方略大计。在实际政治中，儒家士人在中国历史的绝大部分时间里都是国家政治机器的主要成员或零件，他们在掌握权力治理国家时，

把司法、刑法、财政之权集于一身，无法形成严格分权管理和明确专业分工的政治管理体制，无法形成依靠严密计算和理性管理以谋利为目的的经济财政制度，更未曾产生专业分化和职业训练的思想与理论。而真正的合理主义的工具性官僚制度和管理制度，却非要这种思想和相应的理论和技术做为基础不可。所以韦伯把孔子的名言"君子不器"①看作表达儒家士人伦理之精髓的绝好表白。自孔子以来，儒士的理想人格是做一个怀德的君子，而不是做一个擅长某种专门实际才能的人才。他们的贤才观，已充分表明了这种特色。所以，尽管儒士们抱着"为万世开太平"的宏大的济世抱负，但从根本上缺乏实现其抱负的有效手段，并认为具体的工具性才能与知识与其济世抱负是不能统一的，因而对那些才能与知识及学习研究这种知识与才能的人抱着极强的鄙夷态度。越是鄙夷，越不关心和学习，则在具体知识和才能上越加无能，故虽有机会亦表现得十分令人失望。此有一个绝妙好例。南宋理宗时，经济恶化，物价腾贵，朝野齐寄厚望于当时著名的理学家真德秀和魏了翁来改变局面。时有民谣反映这种意愿："若欲百物贱，直待真直院。"② 理宗顺应民心，召真、魏为顾问，授予大权。可真德秀上台第一件事却是献上自己的《大学衍义》，说政治的要谛要从正心开始。而实际上他却无法挽回经济溃局。于是民谣接上二句，"吃了西湖水，打作一锅面。"嘲笑真德秀之流治国的无能。儒士大多类此，空有抱负，缺乏手段，鄙夷手段，一旦揽政，亦只能将国政打成一锅烂粥。

第四，儒家士人由于以上诸项缺陷，导致其不能自立的依附性格。儒士把君臣关系比附为父子关系，孝与忠为本质相同的观念。他们认为自己是被君主赏识和任用的，在人际关系就与父与子一样。天下是一个大家，国就是家，君主为此大家之长，其余

① 《论语·为政》。

② 真直院，即直学士院的真德秀。

的人皆其子。儒士能被提拔到官吏的位置，等于登上家庭内的家臣地位。既食君禄，就要回报皇恩，如同子受父养而必须以孝报之一样。他们以家臣的身分代皇帝管理国家（即皇帝的家产）。这种富于传统性的伦理的人情的依附观念决定了儒士们肯定和顺应着政治和经济上的依附关系。这种依附关系反过来又加强这种依附观念。再加上前述几项因素的强化作用，儒士的依附性真可谓溶化在血液中、落实到行动上了。只要他是儒士，他的体内便只流着这种血液，他就摆脱不掉依附的秉性。要想改变他，非有现代化的换血技术和设备以及完全异质的血不可。而这在古代却是毫无指望的。

第五，儒士在失意时以退为进的态度。现实中，儒士因其政治理想过于高洁，如要求君主修德行仁用贤爱民，要求官吏负责能干有德有才，而常常难以实现。因此失意和不得志成了儒士参政努力中的普遍结局和情绪。自孔子起便尝尽了不被现实接受的苦头，后之儒士类此者不在少数。于是自孔子起便面临严峻的失意问题。经孔子、孟子乃至后来更多的儒士的思索努力，不得不选择隐居为变通的权宜之计，以暂避祸害。但这种退隐不是道家士人那种为长生、为求道的对现世绝不关心的退隐，而是等待机会以图东山再起的暂歇期。一旦机会来临便要出山施展抱负。所以这是一种表面消极而暗含积极意味的退隐，是一种以退为进、以废谋 立的迂回政策，是一种对现世的变形肯定和适应。儒士在退隐中，仍然关心现世，正如范仲淹的名句所说："居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君"，"是进亦忧，退亦忧"[①] 的积极入世心态。暂时的退隐，只是在政治上不得志或面临强暴势力迫害时迫不得已的自保之策，与道家士人的主动自觉退隐完全不同。

---

① 《岳阳楼记》，《范文正公集》卷 7。

二、尚法求实与严而少恩

——评法家士人的君国观念

中国古代出仕型士人的另一个类型，为法家士人。他们关于政治的见解，与儒家士人有同有异，双方相辅相成，共同影响了中国古代的政治。两家士人的政治观念，成了中国古代政治思想的主要部分，两家士人也成了中国古代政治机器的主要成员。

法家士人关于政治的设计，具有与儒士截然不同的特点。这个特点最根本之处在于它是一种面对现实的极端冷静的工具理性。儒家士人也肯定和适应现实，但他们只从道德的一端调整自己、调整他人、调整整个人际关系，故其政治见解是以道德为本位而展开的，那是一种富于理想性的道德理性。而法家士人则直接面对现实，承认并看重人之好利为己的本性及由此衍生出的种种罪恶丑陋，认为一切道德说教皆华而不实，不能与人之恶的本性相合面为之接受，因而不能做为政治的基础。他们根据现实之人的种种奸诈罪恶，以极端冷静乃至冷酷的现实精神和追求实效的精神，殚精竭虑，研究设计出一套专业化的、严密而行之有效的行政性法律和驭臣之术。其中体现出冷冰冰的工具理性，与儒家士人温情脉脉的道德理性形成鲜明对比，同时也恰到好处地弥补了儒家士人道德至上主义的缺乏有效手段的弊病。后世的帝王看到了两家的长短，故无不兼用两家主张和两家士人：以儒士为官，以法士为吏，以道德礼制和驭臣之术控制臣，以道德教化和严刑峻法控制民，合成一帖治国平天下驭臣理民的良方。

综观法家士人的政治见解，约括起来不出如下数端。

第一，是功利主义的富国强兵主张。自李悝的奖励耕战，尽地力之教，使有能，禄有功，到商鞅的富国强兵，无不如此。可以说，追求富国强兵乃是法家士人最突出的特点之一。这种主张比之不言利的儒家士人的主张来，充满了功利气味。首先要使君

主及其国家掌握强大无比的经济实力和军事打击力量，做为征服和统一整个天下的资本和工具。其次要使一些有实际才能的人得以施展才华，出人头地，在为君主服务的条件下，并为君主的功利做出最大贡献的情况下，博得荣华富贵。再次则是要使国民通过努力从事农业和工商业生产而获取丰厚利润，提高生活水平。这样一种普遍适用的功利主义，正是迎合了人之本性好利为己的特点，故可以为全国上下一致接受，而驱使他们一致奋斗努力。这比儒家只讲道德仁义而不言物质利益（即使讲"富之"之类的话，也未拿出具体行动措施，使其主张得以实现），显得更合乎人之本性，因而更有吸引力、渗透力和驱动力。与儒士只讲理想目标忽视实施手段相比，法家士人则不光提出目标，而且要根据现实情况透彻研究分析论证实现目标的条件和可能性，设想相应的实施对策，表现出一种强烈的专家精神和踏实的现实精神。比如李悝为实现其奖励耕战的主张，便提出了"尽地力之教"以发展农业生产的办法，具体措施有实行授田制、进行种植指导、实行平籴法等。商鞅为主张富国强兵和耕战政策，详细论证了历史是进化的，人性是好利的，经济和军事实力是决定政治关系的根本等问题，做为理论上的依据。然后又为实行耕战政策提出了具体的办法。如以"劫以刑"和"驱以赏"[①] 的措施，以加强行政管理和控制价格及税收的措施等，使民去主动从事本来很苦而不愿从事的农业。又以具体而明确的重赏和重罚的措施，以广泛宣传造成全国皆兵和闻战则喜的局面等措施，来使民主动且乐于参加本来非常可怕而危险的战争。同时他更进一步总结出了"利出一孔"[②] 的原则，做为指导耕战政策的基本依据，从根本上保证耕战政策的推行。所谓"利出一孔"，就是以立法的办法，给民众只留下一条可以图利的途径（即耕战），而把其他利途统统堵死，使民只能走

① 《商君书·慎法》。
② 《商君书·弱民》。

此一途，故能保证耕战之策的顺利推行。除了从理论上加强其主张的周密性、可行性、功利性之外，法家士人又善于巧妙宣讲其主张以击中君主的下怀，使之相信并全力推行之，而法家士人自身也取得了莫大功利。这比孔子之类不言利、不知为稼和军旅之事、不能让君主相信其主张并任用之，确实高明得多。

法家士人政治见解的第二项要旨是实行法治。为推行耕战政策而富国强兵，必然要求民众一心从事农业和乐于参战，而这是既苦又险之事，虽有利可图，但又不符合人之好逸恶劳和趋安避危的本性，故不能使民从本性上乐于从事，为此必须建立一套严密有效的法律以管理民众，以保其目标的实现。比如“利出一孔”，就须以法为之保证。其余各种具体措施，也莫不需要法律为之保证。也正是因为大力主张法治，才与主张任用贤人以德政治国的儒家士人区别开来，而冠以法家之名。基于同样的专家精神和现实精神，他们在主张和宣传实行法治以及如何实行法治等问题上，进行了丰富具体严密的构思和设计。比如，李悝为制定一套法律，曾研究和总结了当时各国的法律，然后在此基础上集大成而制定了一部新的法典。后世称之《法经》，绝非偶然。这与古希腊的亚里士多德为研究政治学，而收集总结了当时150多个希腊城邦的政治制度，有异曲同工之妙。这种工具理性精神，在儒家“述而不作”的士人身上是看不到的。又如，慎到为使其法治主张立于坚强基础之上，首先分析了“身治”(即人治)的种种弊端，然后论述了立法的基本原则（因道、合人心）、立法的准则(立公去利)、守法执法的具体办法（定分、以君主为主）以及守法和变法的关系等。正因为如此，他的法治主张才不会显得空洞苍白，才能成为为其后的法家理论奠定基础的理论。若无独特的工具理性精神和执着严密冷静的专业精神及实际才能是不能做到这些成绩的。其他的法家士人也莫不如此，如商鞅，他在变法时，以法令形式全面改革国家政治、军事、经济、家族、行政及度量衡制度；在论证法治时，提出定分尚公、刑无等级、利出一孔、以

法胜民弱民、轻罪重罚的原则及其具体详细的方法。《管子》法家诸篇之论法治，探讨了立法的理论基础（如顺天道、随时变、因人情、遵事理、量可能等），论证了法的定义，区分了法的等级性和遵法的平等性等有关法的规定性问题，阐述了法的职能在于明分，以及为了遵法律而必须禁异说的主张和具体方法，还研究了国家行政体制等问题。如斯之类，莫不是法家士人上述精神及才能的充分表现。

法家士人政治见解的第三项要旨，便是主张君主的绝对专制，包括政治、经济、文化各领域的集权和君对臣的控制之术。从慎到到韩非、李斯，法家士人经过不断发展，使此项主张达到极端丰富具体和实用化。有关君主专制的理论和设计中，同样反映出法家士人的冷酷严密的工具理性精神。如慎到主术，为使主术说可信可行，便从贵势、不尚贤、君无事臣有事等方而加以论证，提供保证。在他看来，掌握权势是从事政治活动的前提条件。在政治中谁服从谁，不是以才能、是非和道德为标准，而是要看权势的有无和大小。君主能号令臣下，号令全国，就靠至高的权势。这种分析，比之儒士们主张的用贤、德政等等显得更为现实。现实中谁掌握了权势（不论其靠什么手段掌握权势）谁就是胜利者，就是政治中的号令者，是非、才能、道德也一以权势为准。光靠才能、道德不能申其是非，不能掌握权势，因而不能在政治中占据主宰地位，甚至根本参与不了政治，儒士们的失意不正是因为他们未掌握至高的权势吗？但慎到认为，最高的权势必须掌握在君主手中，为保证这一点，就必须实行君主一元化的独头政治，而不允许权力有“两”。基于这种贵势说，慎到主张不尚贤，反对把君臣关系建立在礼义忠信的基础之上。因为群臣关系是以权力和利害关系为基础的。如果尚贤，便会尊贤，使贤与君争，使民慕贤而不尊君，这将破坏“民一于君”的独头政治局面，削弱君主的权势，使君主在政治中处于软弱地位。为了保证君主掌握最高权力，也必须不尚贤。此外，尚贤又与尚法发生矛盾，对法制造

成破坏。但慎到又指出，君主可以在独操权势和立法行法的前提下使能用贤。但用贤又必须遵守“君无事臣有事”的原则，使君逸乐而臣任劳，让臣子发挥才智，把事情干完干好，君主仰其成而已。尽管用贤，但不要指望臣子会无条件地忠于自己，因为人的本性是为己的。所以君主不要用忠臣，只能用贤能之臣。用忠臣只是名义上好听，实际上有许多害处，比如忠与法对立，因为按照法的规定，臣只能在规定的职守范围内尽其智能，而忠臣为求忠诚的名节会常常超出职分而谋政，这实际是对法的破坏。再从历史上看，忠臣并不能必然使国家兴旺或免于败亡。亡国之时，虽有忠臣也不能挽救。治世之时，其显君之臣，亦不必为忠臣。既使 忠臣常有，国亦未必常安。况且忠非智能，不能代替治国所需的具体智能。只忠不能，也会成事不足败事有余。慎到的这些分析论证有理有据，精明严密，实在而冷静，显示出法家士人独有的实际精神与才能，不迷惑于表面美妙的名词，认真而对现实中的真实情况，有的放矢，发展出一套助君专制的卓有成效的理论和方法，诚非善于空论而无实效的儒士可比。

慎到之后的申不害、韩非则有更进一步的发展，使法家士人为君主专制设计的整套理论和方术达到极致地步。比如申不害主术，为此提出君的危险来自大臣的分析，又设计一套驭臣之术，其中包括正名责实、静因无为、巧于用人、运用诡计权谋等。韩非更发展为法术势综合的驭臣之术，且在理论上提出君利中心、君道同体的论点等。表现出与慎到同样的工具理性精神。

在法家士人设计的专制理论中，影响特别深远的一个方面是关于思想文化的专制学说及相应措施。以韩非为例，他继承商鞅把诸子（特别是儒家）视为虱子臭虫之类的秽物，而要求严加禁绝的思想，并发展为言轨于法、以吏为师、禁绝百家的主张，同时提出实施的方法，第一次在理论与实践的结合上落实了思想文化的专制主义。秦的李斯则按照这套理论和措施加以实践，保证了秦的专制统治。西汉武帝听从儒家士人董仲舒的意见，独尊儒

术，废黜百家，继承了这种文化专制主义，其后各代莫不如此，以至发展到文字狱、腹诽罪、思想罪的程度。溯其源头，法家士人可以当仁不让。孔子虽亦提出攻击异端的说法，但缺乏权势的支持，更未发展到具体实施的地步。西汉儒士的主张则是在法家士人的理论与实践上吸取了经验教训之后的借用而已。不过由此亦可见两家士人莫非专制君主之帮凶的共性。

法家士人的政治思想，既以专业而现实的工具理性为其特性，则必然欠缺类似儒家士人的道德理性。他们的理论与设计，充满实用性和工具性，更透出冷酷无情的气氛，却不管其最终目的的道德性。虽同为君主专制服务，法家士人一味为君主打算献策，导致残酷无情的严刑峻法和绝对专制，臣民们不过一群专供君主利用的工具，毫无个人尊严可言。儒家士人虽也依附服务于专制君主，但他们毕竟提出以天道为基础的道德目标，要求君主的道德修养，对君主尚有一定的限制和规范作用。法家士人比之儒家士人的这种不足，发展到极端，便导致秦虽用法家士人消灭六国统一天下，但最终以无情暴政和不讲道德而酿成失去人心失去天下的恶果。历史证明法家士人的工具理性由于缺乏更高层次的目标和理性，仍非至善之策，仍不能真正禁绝百家而独用，并保证专制君主及其王朝的长治久安。西汉以后的儒家士人正是抓住法家士人的这种不足，大讲秦政的暴虐无道，法家的刻薄寡恩，而将法家士人及其主张压了下去，由儒家士人及其学说取而代之，稳居了独尊的地位。尽管如此，法家士人的主张并非毫无用处，它只是不能独用罢了，若与儒家士们的主张配合起来，仍可为专制君主服务效劳。历史证明两家士人及其主张乃专制君主的左膀右臂，缺一不可。西汉以后的专制君主，实际上都是同时利用两家士人及其主张，以巩固其统治的。几千年的封建专制王朝长盛不衰，乃得力于此。自西汉开始的儒生与文吏（又叫文法吏、法吏）的同存而分用，便是其后出仕型士人之中的儒法两家士人为专制君主服务的不同出路和用途。专制君主用儒士讲道德教化，用

法家士人（吏、胥吏）掌法治和具体行政。两家士人在专制王朝的政治机器中同时为君主效力，但地位不同，用途不同，知识结构、人生趣向等皆不同，并形成一定的对立。而法家士人在形态上也与先秦的法家士人有所不同，以吏为其出仕形式和存在形态，而在理论上无新的发展，只在实际中操作而已。

尽管儒家士的主张及行动，外表上看来循规蹈矩，彬彬有礼，满口仁义道德，天下为公，但他们并未发展出一套基于每个人皆具的天赋权力的平等观和正义论。社会公平正义和平等，在他们那里被以君主至上为前提的君君臣臣父父子子以及三纲五常、存天理灭人欲之类的等级伦理和奴性哲学所淹没或阉割。即便对专制君主有一定道德要求，也因根本缺乏社会公法的协助和保证，而变成欺人欺天的空话。就连最为儒士们称赞的唐太宗，也是“渐不克终”[①]的君主。法家士人则更不去考虑法对所有社会成员的同等效力和公正性。他们仍然是以君主专制至上为其法治的前提和中心。君就是法，法不过是君的统治工具和手段之一，君是法的主人，是法的唯一例外。这样，法家士人也把自己禁锢在这法网之中，使自己也屈从于不平等的法的淫威之下，实质做了一个彻底依附甘心自觉为主子服务效劳的奴才。这比儒家士人在某种条件下提倡的道统高于君统和相对地具有一定个人价值意义上的内王之学，显得更为卑下可怜。他们的现实精神使自己匍伏在君主专制权力的脚下，而只是思考和追求其极端个人的私利：只要自己一个人取得君主的信任，而成为一人之下万人之上的“那一个”，甚至不惜为此而践踏消灭同类，如李斯害韩非即是其例。这一点比之儒家士人尚德尚贤的尊重他人及为了道德目标而暂时凝聚的团体精神亦相去甚远。法家士人刻薄寡恩，诚非虚言。

法家士人与儒家士人一样，是以个人的现世功利为追求目标的。儒家士人以不言利著名，只讲仁义道德礼忠廉耻，似乎毫无

---

① 魏征《十渐疏》，《全唐文》卷140。

功利之心，其实这种动听的道德之歌，正是他们追求个人功利的手段和掩饰。他们通过鼓吹道德仁义，做为高自位置的标榜和资本，以图打开参与政治亦即入仕做官的通道。后之儒家士人则以攻读其先圣的经典，通过科举考试，博取功名。所谓书中自有黄金屋、书中自有千钟粟、书中自有颜如玉之类成语，正表明他们的功利之心。儒家士子的追求，于此可以了然矣。纵使某些儒家士人甘愿杀身成仁，为忠名献身，也要换取一个流芳百世的青史美名。这也是一种功利。另外古代又有一种祖荫制度，后代子孙可靠祖先功名，得几顶乌纱，获若干特权，岂非长久的功利？所谓积善之家有余庆，即这种思想的表现。法家士人的功利则是绝对现世的，绝对自身的，绝对不顾及道德名誉的。他们通过冷静的分析看准了天下的权势皆握于君主一人之手，故欲取个人的功利就必须谋得君主的相信和任用，于是便尽其智能，设计一套以君利为中心的政治学说和实施办法，然后千方百计接近君主（如商鞅通过秦孝公的宠臣景监求见孝公），献上其说。为此并精心揣摩说服之术，如韩非的《说难》、《说林》、《内外储说》诸篇，即是此类研究、认识和资料准备。他们希望通过一番精心的准备，便能说动人君，使之绝对信任和重用自己，于是就可以凭借君主赐予的权势做一番事业。这种事业本身就是一种功利，而且由事业的成功还能换取更多的物质利益。他们承认人性都是为己的，都是好利的，君主是如此，民众是如此，他们自己也是如此。因此他们要利用人性的这种本能和弱点，设计一套理论和方法做为工具手段，来达到自己本能的欲求。故在他们看来，追求个人的功利，乃是天经地义，尽人皆然的，而道德云云太过空洞，不切实际，故不能实用，不能借以寻求现世功利。最现实而且最捷便的途径是从天下最大的权势者君主那里直接寻求功利。这一切就决定了他们的政治主张的非道德性和极端现实性。但伴随而来的极端自私无情和与君主的直接利害关系，也造成他们必然的悲惨结局：吴起、商鞅、韩非、李斯均死于非命。

三、无为而治与退避隐世

——评道家士人的政治思想

无论儒家士人还是法家士人，都是出仕型士人，其理论与方法虽有不同，但在主动自觉参与现实政治方面是一致的。而另一类士人则与之完全不同，这就是主动自觉退出现实政治的退隐型士人，其中主要包括道家士人和佛家士人。他们代表了中国古代士人在文化选择和实践上的另一路向。然而，尽管他们退出现实政治，乃至于极端厌恶政治，"但他们著书讲学，亦对政治抱甚大注意。即算是在消极性的抨击政治，亦证明他们抛不掉政治意念。"① 且他们所以选择退隐之路，也是由于对现实政治有了深刻透视和独到见解之后的结果。故在其著作和理论中，必然会涉及对政治的看法。这主要包括两个方面的内容，一是对于现实政治种种弊端的批判，一是对理想政治的种种构想。另外，他们的若干政治思想观点，又被其他士人借去引申发挥，改造为新型政治思想，对现实政治造成重大影响。如老子的道便被韩非吸收，创新为君道同体的理论，为君主专制论提供哲学基础。又如老子的无为无不为，亦被法家乃至西汉时期的政治家吸收改造为人君南面驭臣之术。从另一方而看，他们退出政治的行动，及其为之论证的理论，也可看做对于政治的一种见解，即政治是丑恶虚伪乃至险恶的，毫无参与的价值。总而言之，退隐型士人的思想与行动中包含有不少关于政治的见解，值得重视和探讨。以下仅以道家士人为主，探讨退隐型士人的政治观。

道家士人的政治见解，其根本要旨在于自然无为。所谓自然无为，是说顺应自然之道，不加人为，如此则天下万物自化，而

① 钱穆：《中国知识分子》，载《港台及海外学者论中国文化》下，上海人民出版社 1988 年版，P442。

不待治理之，便自然形成和谐的秩序。比如老子说："圣人云：我无为，民自化。""大制无割"，"以辅万物之自然而不敢为"、"圣人处无为之事，行不言之教。"①庄子也说："唯无以天下为者可以托天下也"，"顺物自然而无容私焉，而天下治矣，""闻在宥天下，不闻治天下也，""玄古之君天下，无为也"，"古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定"，"帝王之德以无为为常。无为也，则用天下而有余。"②

要自然无为、须在行动上有具体措施。如老子主张"不尚贤，"就是其一。尚贤是一种有为，会引起"民争"世乱，故要"不尚贤，使民不争"。与之配合，还要愚民。老子说"圣人不仁，以百姓为刍狗，""使 无知无欲，""则无不治，"，"百姓皆注其耳目，圣人皆孩之，""善为道者，非以明民，将以愚之，""虚其心"，"弱其志。"不光愚民，还要去智，"使智者不敢为，"因为"智慧出，有大伪，"，"民之难治，以其多智。"不仅要去民众的智，还要去统治者之智，这也是无为的要求。"以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。"若能"绝圣弃智"，则"民利百倍。"推而广之，一切仁义道德、机巧功利等人智的产物亦均在弃绝之列。他们认为"绝仁弃义，民多孝慈，""绝巧弃利，盗贼无有。"顺着人类的本性，自然美好无恶。而所谓仁义道德的出现及提倡，正是天下无道的恶果，也是天下人民失去善良本性的表现："大道废，有仁义，""国家错乱有忠臣。"自然无为的政治，必须"去甚，去奢，去泰"，即一切有为的措施皆为过分之举，必须去之。最根本的是要去私心之欲，能做到这一点的是"自胜者强，"，才是顺乎自然的圣人。无为的政治，当然反对人为的大一统，只能采取"小国寡民"的自然社会方式；反对人为的军事活动："天下无道，戎马生

① 以上引文见《老子》57章、28章、64章。

② 以上引文见《庄子》"让王"、"应帝王"、"在宥"、"天地"、"天道"篇。

于郊。"[①] 庄子也说："绝圣弃知，而天下大活，"，一切人为，如"骈于明"、"多于聪"、"枝于仁"、"骈于辨"者，"皆多骈旁枝之道，非天下之至正也"。[②]

在道家士人看来，一切的人为，不但不能治好天下，反而大有害于天下，根本违反人性，违反天道自然之理。从反面证实有为的不可取。老子说："将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器不可为，为者败之、执者失之"。"取天下常以无事，及其有事，不足以取天下"。庄子也说："意仁义其非人情乎！"[③]"自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义易其性与？"所以"自三代以下者，天下何其嚣嚣也"；"小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身家，圣人则以身殉天下"。因此可知"屈折礼乐，呴仁，以慰天下之心者，此失其常然也"。庄子那个著名的南海北海之帝凿死中央之帝浑沌的寓言，也旨在说明统治于下有为反而害之的道理。儒家圣人所主张的以仁义道德治理天下的办法，均是有为，其结果是"非人情"的"挠天下"之举，使得天下之人皆"易其一"而一片"嚣嚣"。所以他得出结论："圣人之利天下也少，而害天下也多"，"圣人生而大盗起"，"圣人不死，大盗不止"，"重圣人而治天下，则是重利盗跖也"。一切有为，即便是圣人的有为，不但不能收到最好的效果，反而被大盗窃取利用，危害天下。"为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。""是乃圣人之过也"。圣人之过，过就过在有为上。不论怎样有为，均无法消除罪恶，只能助长罪恶，欺骗世人。

有为对天下的危害，自三代至于后代，一直延续不止。道家

---

① 以上引文均见《老子》。
② 以上引文见《庄子》。
③ 本段以下引文见《庄子》。

士人对自身所处的现实社会中的政治，充满厌恶和批判精神，指出种种弊病，说明政治只能对个人造成戕害，基于这种认识，得出了从现实政治退避出来的主张。道家士人对于现实政治造成的对个人的戕害情况给予深刻批判。如庄子认为整个社会犹如大牢笼、大屠宰场。生在现世，一个人无论材与不材，皆难免祸殃临头。他以山木和家雁为例说明之："此木以不材得终其天年"，而"主人之雁，以不材死"，故个人很难处世。"今处昏上乱相之间，而欲无惫，奚可得耶！此比干之见剖心，徵也夫！"从事政治实在危险之极，即便不死，也要遭受莫大累赘："其于治天下也，犹涉海凿河而使蚊负山也。"吃力既不讨好，而又难以解脱："天刑之，安可解"！这种难解，一是由于个人惑于名利，不知觉悟而超脱之，一是由于个人一旦进入权力机器，便身不由已，想摆脱而不得，那无情的机器不会放过个人，必将个人化作它的附属零件而消耗磨损直至报废。现实社会和政治，既如此丑恶和危险，个人于"方今之时，仅免刑焉"，便只有脱身世外，不参与政治，抛弃私欲，"藏金于山，藏珠于渊，不利货财，不近贵富，不乐寿，不哀夭，不荣通，不丑穷，"以此换取个人之身的安全，再来寻求另外的人生价值。

道家士人对于个人应退避世外，不参与政治，有许多论证，这些内容构成其政治见解的另一个侧面。退避本身即是对现实政治的黑暗和反人性的实际抗议，是一种不满不赞同的表示，同时也是对政治、权力、贵富的蔑视。甚至宁死也不参与政治，如庄子《让王》篇中的卞随、瞀光、伯夷、叔齐即是此种态度。庄子又以尧见到神人而"窅然丧其天下焉"的寓言，表示参与现实政治甚至当了帝王掌有天下的价值之低，赶不上超脱世外不参与政治的神人追求大道的价值之高。这既反映出对现实政治和权力的鄙夷态度，又反映出对另一种价值的认同和追求。然而现实政治及权力功利，对不能超越私欲的普通人来说，诱惑实在太大，使人迷恋不解，道家士人的见解很难被众人理解和接受，所谓"大声不

入于里耳，高言不止于众人之心，”若“知其不可得而强之，又一惑也，故工若释之而不推。”于是只好采取个人退避隐世的方法，来追求适宜个入参与的另一价值。

在道家士入看来，退避决非单纯逃避 现世的“流遁”和与当政者决裂的“决绝”，这种流遁和决绝，“其非至知厚德之任与！”同时也不是那种“山谷之士、非世之人、枯杭赴渊者之所好”的“刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣”，也不是“江海之士、避世之人、亲暇者之所好”的“就薮泽，处亲旷，钓鱼亲处，无为而已矣。”退隐只是退出现实政治而隐于社会民众之中，后世所谓大隐隐于市是也。庄子又说：“圣人不在山林之中，其德隐矣。隐故不自隐”。又说：“古之所谓隐者，非隐人身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也。”而是身处社会入群之中，“以恬养知，”以恬静的心境来体会至高无上的道。所以老子、庄子退避于现实政治的中心，而不妨做柱下史、漆园史等小官吏以自存。在“存身”的前提下，才能有求道的条件和保证。西汉的严遵，在成都集市卖卜，日取百钱，足以糊口，便闭门讲学，正是这种退隐形式的绝好例证。但退隐后的学与思，不是“缮性于俗学”，“滑欲于俗思”，若那样的话便不脱“蔽蒙之民”的俗套，而是要超越一切俗世的是非区别智能道德，体认终极的大道 。只有如此，退隐才能独特的价值。

道家士人通过亲身的体认，了解到他们所追求的大道，是笼括天地入万事万物的终极性真理，与多变而无定的政治相比，道才是唯一不变的绝对价值，故追求之而不悔，且产生一种纯洁高雅的情操。韦伯因此称他们“为哲学学派的形成和对立的承担者”。[①] 也就是说，他们“从现世的退隐，乃是为了获取进行思索和体验神秘感觉的余暇和精力。”[②] 他们以探寻形而上学的唯一原

---

① 韦伯：《儒教和道教》，日译本，创文社昭和 57 年版，P192、P297。
② 韦伯：《儒教和道教》，日译本，创文社昭和 57 所版，P192、P297。

理为超越现实政治的最高价值和唯一途径，同时也以此做为保证心灵安宁和自身安全的手段。老子对孔子说："去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。"[①] 在他们看来，追求现实政治上的功利，一来使得自身卷入政治漩涡，而不得安宁，对其自身又何益处？所以要坚决退出弃去，才能为有益自己的身心获取一个有利的环境。在他们心中，明显有一种与以现世政治、俗世功利为基础的价值观迥然不同的价值观。他们要追求成为体认了大道的精神绝对自由的"神人"[②]"至人""圣人"，达到"无己""无功""无名""无待"地游乎无穷，这才是至高的价值所在，最大的幸福和快乐。仅仅退出现实政治者，不必皆能达到这种境界，只有超越一切是非区别之人，而有着更高追求目标者才能达到，才使其退隐超脱凡俗。

退隐型士人的政治观，与出仕型士人的政治观相比，具有若干特点。首先是他们对政治权力的态度，显示出一种不参与、不依附的独立性。出仕型士人，无论儒家士人还是法家士人，都有一种参与政治和进入权力机器的欲求，同时表现出依附性。退隐型士人则以冷静的旁观，历史的洞见，看透权力的丑恶，政治的黑暗，统治者的虚伪，贤德的无能，因而厌恶弃绝政治和权力，去追求另一种价值。对比出仕型士人的依附性，退隐型士人的独立性较为可贵。其次，退隐型士人表现出一种基于个人取向的自由精神。现世的政治和权力，无不以维护和谋求某一阶级乃至某一君主个人的利益为前提，因而具有排斥其余个人意志的强制性，形成一种强大的外在导向力量。个人一旦进入政治之中，便身不由己地受此外力的强制引导，为之服务效劳，因而失去了个人的意志和自由。即便能以此为代价换取一些名誉或物利，那也仅是一种暂时的外在的东西，并不能真正符合个人的本质利益。在这样

① 《史记·老子列传》。
② 本段以下引文见《庄子》。

一种动态机制的操纵下，个人的价值及其实现便无从谈起。退隐型士人看穿了政治及权力对个人的这种扭曲，故主动退出以求个人的价值和自由。庄子所谓无待的神人至人，与道合一的圣人，便是这种获取了纯个人自由的理想典型。这种选择完全是基于个人的根本利益而做出的，而且是不受外力导引的，故谓之个人取向。这与那种受着现世政治和权力以及附属性的功利等外力引导的他人导向正好相反。法家士人虽亦纯粹出于个人的私利做出选择取向，但其所选择的方向仍然落在外力控制之内，故仍非个人取向。自然的大道，虽是外在的原理，但个人可以通过自身内心的体验参悟而与之合一，故仍非外力导向。且这种合一是一种本质的统一，具永久价值，与现实政治权力带来的功利的暂时性、外在性、非我性相比，更为根本，更有价值。故仍是一种符合个人内在本质利益的价值选择。这种个人取向的目标亦是绝对的个人自由，故其取向体现了自由精神。退隐型士人无论是道家的还是佛家的，虽然其追求的具体目标和途径不一，但这种个人取向的自由精神则是一致，那种与道或佛（禅）合一的性质亦是相同的。所以学者常谓庄子与佛禅的精神极为近似。他们的追求完全是个人式的（不借外力），内省式的（不求外在形态的）。一旦对道或佛（禅）达到了彻悟境界，个人便获得了超越一切是非区别的绝对自由，摆脱了现世的所有羁累。至少在退隐型士人心目中是如此认为的，而这种追求个人自由的精神也确实是不可否认的。

再者，退隐型士人的退隐及其追求目标决定了他们的孤独性。他们退出政治活动，就意味着在政治上与他人脱离了人际关系，隐于社会之中，身虽混同于大众，但内心追求与大众异，故精神上却绝对孤独而无可沟通者。加之其悟道（佛、禅）的方式是绝对个人和纯粹内省的，追求的目标是绝对形而上的，故不能与他人共论同享，就更决定了其孤独的深刻和不可改变。这种孤独，对于特殊的个人是可以接受且被视为幸福宁静的，但对于社会大众乃至更多的士人来说，却是难以接受和认同的，即便有人欲接受

之，也难以达到彻悟的境界，反而招致心灵的苦恼。虽然形式上无论道教与佛教均有团体和组织，但对道（佛禅）的体悟必须是个人的，不能同志式的切磋而有所助益。故虽有外在的集体组织，亦丝毫不减其孤独。

退隐型士人对政治的见解及其所以对处的态度，虽有独立、自由的精神，但那种退避性的孤独个人式的对处方式，却不能不说是一种消极的态度，且其个人内省式的体悟方式，亦必然导致神秘主义。纵然儒法两家出仕型士人以依附和取消个人独立精神的参与政治，不能称赞其有多少可取的积极性；但退隐型士人的消极态度也不能令人赞同，更难普遍推广，做为所有士人可取的方式。如果现实政治和权力如他们所批判的，是那样黑暗丑恶虚伪无能，那么退避本身又有何助益呢？能改变它们吗？恐怕只会使之肆无忌惮，变本加厉，因为已无人与之做对了。而且他们的批判也因其退避而变得软弱无力，成了缺乏物质武器的空言。对照马克思主义的哲学家的任务不在于说明世界，而在于改造世界，以及不仅要有批判的武器而且还要有武器的批判等等精神，就可看出退避型士人的主张及实际态度是何等的消极和无力。由此可知，他们的选择不是唯一之途，对此确实值得深思。而那种基于自觉内省的体认方式，对比儒法两家士人的理性精神，亦显得神秘难知，流弊所致，便是无数的神秘迷信，这更冲淡了他们所追求目标的价值，为别人攻击留下了漏洞。

综观以上两类三种士人的政治见解，可以看出中国古代士人对于现实政治的无可奈何：要么顺从、依附，充当工具帮凶，要么退避不参与，从而使罪恶的政治更加猖狂无忌。纵有不少批判，也因缺乏物质基础而流于空洞无力。更因可接受性小而形成不了普遍思潮、造成现实的冲力。在那种文化和现实的笼罩下，中国古代士人自身无法产生以主体意识为基础的改造精神。马克思主义告诉我们：重要的是改变世界，中国古代士人无法意识到这一点，未能根据人类的基本价值来参与政治和改造政治，使之合理

化，符合人类的根本利益，进而改变整个世界。马克思主义又告诉我们人是改变世界的主体，中国古代士人亦无法意识到这一点，未能根据自己的文化素质而自觉自主地成为政治的主人，而不是那种依附性的工具或奴仆。只有使改造精神和主体意识结合起来，才能使士人的使命感和责任感真正升华到反映、执行、引导人类基本价值的水平。达不到这个境界，所谓参与，所谓社会的良心，所谓人类普遍价值的体现者维护者云云，不过是句空话，永远只是可望不可及的"理想典型"。纵观有史以来的政治（包括其各种组成因素：君主、政府、权力、法律、礼仪制度、官吏等），不仅没有成为实现和维护人类普遍价值的工具，反而成为人类罪恶的渊源，成为残暴人民的刽子手。鲁迅所谓历史不过是一场人肉的筵席，全部历史不过歪歪斜斜地写着"吃人"两个字，可以移作这些政治的标签。这种局面的造成，与古代士人的政治思想及其相应的行动有很大关系，虽然主要责任不在于他们。古代士人由于一直缺乏基于主体意识和改造精神的责任感和使命感，故不能使政治处于人类普遍价值的监督、限制和引导之下，成为消除人类罪恶和发展人类幸福及真善美的工具；也不能产生改造政治，使之科学化，而能为其崇高目标的实现提供有效手段和可靠途径的思想、理论和技术；更不能彻底抛弃依附秉性，并创造条件使自身不再处于不得不依附或退隐的境地，进而开拓出以我为主符合人类理想的政治局面。不少人评论中国古代士人（其实主要指儒家士人）已经产生了群体自觉，能高唱道尊于势，主张道统高于君统等等。按照上述的分析，这种自觉并非真正的自觉，只是一种待价而沽、以为只有自己最有资格和能力做君主的奴仆的自觉而已。比如孟子就被不少学者视为主张道尊于势的知识分子，但他仍然要求齐王用他，说什么"予，虽然，岂舍王哉？"① "岂舍王哉"一句，充分反映出古代士人离不了君主的依附性。又如有人

① 《孟子·滕文公上》。

认为战国时的士人与君主的关系出现了师、友、臣三等差别，稷下学者们可以不仕而议论，因此体现了古代知识分子以道统与政统的抗衡①。其实无论是师是友是臣，无论是不仕的稷下学者（实际也享受齐王赐予的上大夫待遇），还是入仕的贤士，均离不开君主这个政治权力的中心的信任和豢养，他们的高洁实质上建立在君王的赏赐之上，这种道统何有自觉可言？其余的士亦莫不是以此类人为榜样、努力向现实政治的最高权势者（君王）兜售自己，而毫无独立进取、自力实现的气魄，与那些已经入仕受用之士同样亦无真正的自觉。故古代士人道尊于势、道统高于政统的高唱，最终只能成为知音难遇而难成的千古绝响，根本不能使自身成为政治的主体，更不能按照人类理性改造现实政治。只要他们不意识到自己的“和者盖寡”的阳春白雪非要某个“知音”赏遇的依附性，其自觉便不会出现。可以说，在这一点上古代士人还赶不上那些敢于说出“帝王将相，宁有种乎？”以及“彼可取而代也”的不曾读书的粗勇俗夫更有自觉。

① 见余英时《士与中国文化》，第101页，上海人民出版社1987年版。

拾叁●衣食住行

衣、食、住、行是人民生活的四项基本需要，亦是物质文化的主要载体，它构成了人类文明的基石。恩格斯曾指出："正如达尔文发现生物界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，既发现了直到最近还被思想体系的积淀所遮盖的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，而后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等。"①这说明人类的一切精神文化都是以衣、食、住、行这种物质文化作基础的。

中华民族在其漫长的历史发展过程中创造了辉煌灿烂的物质文化，著名科学史家李约瑟指出：中国"在许多重要方面有一些科学技术发明，走在那些创造出著名的'希腊奇迹'的传奇式人物的前面，和拥有古代西方世界全部文化财富的阿拉伯人并驾齐驱，并在公元3世纪到13世纪之间保持一个西方所望尘莫及的科学知识水平。"② 李约瑟这里所说的许多科学发明，主要是在衣、食、住、行方面。因为中国古代科技具有强烈实用性的特点，即为现实社会生活服务。同时，又由于传统中国的"人文主义早熟"特征，使中国人在生活中早就形成了较强的世俗化倾向，加之缺乏宗教的训育，使国人特别将注意力集中于现世的生活享受，这亦是中国之所以形成高度发展的衣、食、住、行的价值基础和

① 恩格斯：《马克思墓前演说》，《马克思恩格斯选集》第3卷第574页，人民出版社1972年版。

② 李约瑟：《中国科学技术史》中译本第1卷第1分册第3页，科学出版社1975年版。

文化基础

中华民族在以往数千年的历史中，还不断地将自己创造出来的物质文化成果贡献给全世界，为全人类服务。美国学者卜德在《中国物品西传考》中说："从公元前200年到公元后1800年这两千年间，中国给予西方的东西超过了她从西方所得到的东西。"①其中绝大多数物品也是在衣、食、住、行方面。虽然，随着近代科学在西方诞生，中国物质文化的发展明显地落后于西方。但是这不应成为我们沉重的负担，有着无限创造精神的中华民族，今天在重视弘扬中国民族文化的方针指引下，一定可以创造出无愧于古人、无愧于现代世界的物质文化，为华夏文明大厦奠定深厚的基石。

一、丰富多彩的服饰

服饰在人类生活中占有极重要的地位，在衣、食、住、行四项中，衣被列为首位，它起着护体、御寒、遮羞、标识和美化人们生活的作用，所以说服饰是人类生活的橱窗。

服饰包涵着十分复杂的文化现象，它往往和一个民族的历史和文化紧密相联，凝聚着一个民族的智慧和创造。

1. 传统服饰的形式

中国传统服饰主要包括头、身、颈、脚、胸等穿戴的各种饰物，早在旧石器时代北京山顶洞人的文化遗存中就曾出土过骨针，说明此时已有了服饰。到了新石器时代晚期，在不同地区和族别的人们中间，服饰款式已各不相同。发型即有披发、编发、辫发和骨笄束发之别，龙山文化遗址中多用骨笄束发，骨笄在相当于夏代二里头文化各个遗址中均有出土，其形制为商代的同类器物

① 参见《中国文化》第二辑，第352页。

相同。从河南安阳殷墟出土的石雕和陶塑人像上，可知商代人是身穿右衽交领衣，下穿裙裳，腰间束带，裹腿，腹前还常系有一条象围裙一样的韠，这种韠渊源甚远，原始人常用兽皮掩蔽下体，后来衣裳形式确立后，仍将这片遮掩物加于下裳之前，称之为韦鞸，殷商以后，随着等级制度的产生，上下尊卑的区分、对古代服饰的发展产生了直接的影响，周代在前人的基础上，进一步将各种服饰形制系统化，形成了以上衣下裳为主要形式，以上玄下黄为基本服色，束发右衽的装束特点。这对后世的服饰有很大的影响。

上衣下裳的形式在春秋战国时有了重要的变化，出现了衣裳连属制，古称深衣，它是将上下不相连的衣和裳连属在一起，“被体深邃”，故名深衣①。它的下摆不开衩，而是将衣襟接长，盘曲而下，是为曲裾深衣。这种服装在战国时广泛流行，周王室及列国的遗物中，均曾发现穿深衣的人物形象。但由于着深衣而不便系，所以贵族们是“朝玄端，夕深衣”，还未用它作为正式的礼服，在汉代才成为礼服。东汉时，其形制也由曲裾改为直裾，称为襜褕。在东汉的画像石上，我们看到的官员和士人，大都穿着这类襜褕，后演变为唐宋时的交领袍。

春秋战国时，由于加强了民族文化交流，胡服出现在中原民族的服饰中，当时西北草原民族，为了骑马的需要，多穿短上衣、长裤和长靴，是为胡服，这与中原宽衣博带的服饰截然不同。据《史记·赵世家》记载，赵武灵王首先用胡服来装备赵国军队，以利骑兵打仗，由于胡服穿着便捷，所以很快就流行起来了。

汉代，服饰进入兴盛时期，各种服饰已较完善。东汉明帝永平二年定下冠服之制，在此之后的史书常列“舆服”一门，记载本朝的冠服制度，但其中所记，多为礼服和官服，对平常燕居生

---

① 关于深衣的形制、用途，详见姚伟钧《简论楚服》，《江汉论坛》1986年第11期。

活及一般民众的常服却很少记载。一般来说，平民与贵族的服饰区别主要在衣的长短上，由于劳动的缘故，平民的衣比较短，或上衣下裤，或较短的衣裳连属制，色彩纹饰也很朴素，而贵族的服饰则多为长袍。

古人服冠，讲究与衣服的配合，戴什么样的冠，必须穿什么样的服，因此冠服常常连称。先秦时，华夏族之冠从属于礼制，男子成年时皆行冠礼。汉代的冠则从属于服制，是身份、官阶以及官职的象征。有文官所戴的进贤冠和武官所戴的武弁大冠，冠内还需衬帻；帻有各种不同的形式和颜色，为身份低微的人所戴，如同便帽。汉代冠服制度对后世影响很大，它开创了以国家法定形式对各种不同身份、等级的服饰穿着作出了明文规定，而且汉代的冠服形制也为一些朝代采用。

先秦时期妇女的服装与男子的服装形制基本相同，即上衣下裳或深衣，而仅在花纹上有所区别。汉代妇女的礼服也是深衣，而日常服饰则为上衣下裙，裙与裳形制相似，而女子所穿专名之为裙，说明其时已使之带有女性的装饰特点。汉代妇女多梳髻，根据时尚不同，有种种样式，当时的髻饰主要是以巾覆于发上，然后在上加插首饰。亦称巾帼，后来称女英雄为巾帼英雄，即源出于此。

魏晋南北朝时代，是我国服装史上又一大变化时期，这时由于北方少数民族入主中原，将胡服带到中原地区，同时，北方各民族的衣冠服饰也大量接受了汉族的制度。这种南北民族间的文化交流，使这一时期的服饰呈现出历史演变中错综复杂的现象。一方面胡服中窄袖紧身、圆领、对襟的形制被中原民族吸收到固有的服饰形制中去，另一方面，少数民族统治者十分羡慕中原帝王那一套峨冠博带的“威仪”，并把它作为朝服保存下来。这一时期的妇女服饰也有不同程度的变化，比较明显的现象，是服装由上长下短变为“上俭下丰”，由宽衣博带变为窄袖紧身，衣上还出现了帔。

隋统一全国后，一面重新厘定汉族的服饰制度，一面也由于长期彼此仿效的缘故，加上隋又是自北而南统一的，所以其间不免掺杂了北方民族的形制。在这样的基础上形成的唐代服饰，其礼服仍是汉代传统的冠、冕、衣、裳，常服则是在鲜卑装的基础上改进而成。唐代男子上自皇帝，下至厮役，在日常生活中都穿常服，即圆领袍、裹幞头、革带及长靴。女子的服装形式，主要是上衫下裙。唐代妇女以体态丰腴为美，由于身材的丰硕，服装也渐趋宽大。以纱罗作女服的衣料，是唐代妇女服饰中的一个特色，这和开元以后人们思想开放有密切的关系，尤其是不著内衣，仅以轻纱蔽体，更是创举，所谓“绮罗纤缕见肌肤”，就是对这种服装的概括。

宋代的服饰，大体沿袭唐制，亦呈现出多样化的趋势，如《东京梦华录》中云：士农工商，诸行百个，衣装各有本色，不敢越外。”但宋代的服饰，总的来说比较拘谨和保守，色彩也不及以前那样鲜艳，给人以质朴之感，妇女衣式也一变唐代的宽大而趋于贴体称身，色彩艳丽、衣装暴露的风尚也有所改变。

明代的服饰悉如唐制，“士庶皆束发于顶，官则乌纱帽，圆领束带革靴，士庶则用白带巾，杂色盘顶其辫，胡服、胡语一切禁止。”① 宋、元服饰中的某些式样也有保留。

清代的服饰是我国服装史上的一个重要转变时期。清顺治二年（1645）颁行《严行　发谕》，令“官民俱依满州服饰，不许用汉制衣冠。”汉族传统礼服中的衣裳冠冕之制被取消，代之以在满族服饰基础上制订的各种冠服制度。鸦片战争以后，帝国主义的洋枪洋炮打开了中国的大门，西方服装也随之传入中国，并与中国传统服式相结合，从而奠定了中国近现代服装式样的基础。

---

① 《国史旧闻·明禁胡服》。

2. “贵贱之别，望而知之”的服饰礼俗

中国封建社会的礼制，从生活方面不遗琐细地区分尊卑贵贱，君臣官员士庶，“衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用，皆有等宜。”[①]就是说，社会各阶层成员，从衣食住行到穿靴戴帽，应该享用什么样的消费品，都必须受到身份品级的限定，即“奇服文章以等上下而差贵贱，是以高下异，……则冠履异，则衣带异，则环佩异”等等，规格是很严的。服饰的消费方式，是社会生活的物质内容，社会生活的变迁往往首先在服饰上得到表现，礼制是通过限定对服饰的等级分配，从而制约社会风尚。一般而言，这种礼制主要是通过礼服和官服来表现的，礼服主要用于上朝和祭祀，官服是上至大臣，下至官府皂隶仆役等领俸食廪的人任职期间穿着的特定服装。从西周初年开始，帝王和官员都以冕服为朝服，即头戴垂旒的冕，身穿绘绣十二章花纹的衣裳，腰束革带，下穿舄，依身份不同，垂旒、花纹的多少、带舄的质料和色彩都有所不同，这在《周礼·春官》中有明确的规定。

汉代的朝服是冠服，头戴冠，身穿深衣，下穿履，等级的区别在于冠的不同形制之上，汉代的冠服制度，以后为历代沿用，虽略有损益，但作为朝服的主要形式，直至明代末年。

清代虽然废除了明代的服饰，但在很多方面还是沿用明代的，其中显著的是明代朝服胸、背上的补子。补子是表示官阶的一种纹章，文官饰以鸟，武官饰以兽。清代采用了这种形制，胸背亦缀有类似纹饰的补子，但比明代略小。明代文官的补子上有两只鸟，清代减为一只。明代以靛染天鹅翎缀于红笠上，以一英、二英、三英来分别其贵贱，清代也以羽翎垂之于冠后，也分单眼、双眼、三眼和没有眼的蓝翎来分别其贵贱尊卑。明代帽顶有金、玉，清代帽顶区分品级更为详细，一品红宝石，二品珊瑚，三品蓝宝

---

① 《荀子·王制》。

石，四品青金石、五品水晶、六品砗磲、七品素金、八九品花金。可见，凡是礼服上的演变也是在前代的基础上稍加改革而形成的。

各级官员的官服，在形制、色泽、质料及图案上，不同的爵等位秩之间也有严格的区别，并用法律手段实行各种强制。如唐初定制，赭黄为帝王服色，严禁臣民服用，三品以上服紫，五品以上服绯，六品七品服绿，八品九品服青（后改为碧），庶人服白，商贾服皂。品色衣制度由此而形成我国官服的一大特色，只不过各代的具体规定不同而已。

服饰上的这些等级区别，反映了统治阶级力图运用政权力量，划定各阶层不同的消费标准，由此形成“贵贱不相逾”[①]的生活方式，使千家万户相沿成习。统治者也往往以此作为衡量世风良莠、名教盛衰的准绳，且无休止地用教育的、道德的、哲理的各种手段进行灌输和宣扬。于是，在偌大的帝国内，不管行之何方，是何许人士，“见其服而知贵贱，望其章而知其势。”[②] 自西周以后，务期尊卑贵贱，各安其位，这就是封建统治者最理想的社会模式。当然，这些服饰限制只是加在被统治者身上的，统治者则可随心所欲地享受各种服饰，即所谓“服色等第，上可兼下，下不得僭上”。如果被统治者逾制或僭越，“违者职官解见任，期年后降一等叙。余人决五十七下。”[③] 有的甚至处以极刑。众所周知，服饰中最高贵的是龙纹，向为人君至尊的象征，明初廖永忠以侯僭用龙纹而被处死。《明律》还规定越级僭服饰的，庶民笞五十，当官的杖一百。封建法律对犯法官员从来给以宽容，唯独服饰这项是例外，表明统治者力图要官员成为循礼的表率，把一切可能发生的僭越行为，从生活领域中消除。

中国古代在一定程度上实现了“贵贱之别，望而知之”[④] 的社

① 《韩非子·有度》。
② 《新书》卷1。
③ 《元史·舆服志》。
④ 《阅世编》卷8。

会模式。明人朱舜水说："仆之冠服，终身不改。大明国有其制，不独农工商不敢混冒，虽官为郡丞郡卒，非正途出身亦不敢服。"①受礼制严格约束的社会风尚，渗透了严格的等级尊卑观念，庶民即使腰缠万贯，按礼法规定，也不得穿不该穿的服饰，不得恃富越分。礼制就是这样层层维护特权，防范特权外溢。这种制度反映中国封建社会，是这样一种权力统治财产的社会，私人可以拥有财产的所有权，却不能随意穿着服饰。政治权力凌驾在财产所有权之上，从消费领域直接干预各阶层的服饰穿着，由权力的分配决定服饰的分配，超经济强制渗透社会生活的各个方面。总之，中国历代王朝都对冠服加以礼法的约束，服饰的等级之别十分显著。除非异族入侵，用屠刀逼令人们改衣胡服，否则即使改朝换代，服饰也只是稍有异同，正如《阅世编》所说："一代之兴，必有一代冠服之制，其时尚随时变更，不无小有异同，要不过与世迁流，以新一时耳目，其大端大体终莫敢易也"。

但是，随着社会经济的发展，尤其是商品经济的发展，日益产生着与礼制相离异的力量，促进着社会风尚的改变。平民追求奢华的风尚，也最先表现在服饰的变化上，因为服饰是人们最外在而又最能表现自己财富和身份地位的标志，较之房舍车舆又更易逾制，所以更能敏感地反映礼俗的变化。中国封建社会后期与前期相比，服饰礼俗的变化是十分快的，以致突破贵贱的堤防，流风波及社会各个阶层。如在明末，皇帝服饰上的龙纹已成为寻常百姓的服装花纹，②宫廷内管洒扫、烧火的太监、教坊司乐工等人的服饰，也堂而皇之的仿效士大夫，绘以具有品级标志的禽鸟，穿戴"与朝臣无异"。③

这些越礼逾制的现象，是对钦定礼制的反叛。在物质生活中

---

① 《朱舜水集》卷 11。

② 《巢林笔谈》卷 5。

③ 《万历野获编》卷 13。

冲击等级名分大防的后果，必然伴随在观念上背离传统的礼教，并对社会风俗产生着极大的影响。以民间时尚的服饰色彩为例，以僭为荣的社会心理，使人们的好恶发生变异，那些不准庶民使用的大红、鲜黄，却在民间成为富贵色，特别受到欢迎。这种欣赏习惯的传统影响，使得我国民间尤其偏爱大红、鲜黄等对比强烈的色彩，较少用中间色。再如练鹊图案，在明朝礼律上是士大夫礼服的装饰，象征着士大夫的荣誉和地位，然而也因为如此，倍受庶民欢迎，被视为吉祥的象征。诸如此类，由越礼造成的习俗，或者说是礼制异化的某些形态，已经成为我国民族文化传统的一部分。因为由违礼而形成的某些习俗，一旦被人民接受，受到群众心理习惯的滋养，就具有稳定性，从而源远流长。可见，服饰的变化，与商品经济的发展，礼制的衰微，相承相应。

3. 传统观念与风习对服饰的影响

服饰除了满足人们物质生活的需要外，还是体现该民该文化的重要标志，是一个民族在特定时代的文化风俗现象，是政治、经济、心理、习惯诸多因素的综合表现。在许多地区和民族之间，房屋样式、饮食习惯、交通条件很可能区别不大，但服装上的差异却是一目了然的。《墨子·公孟》云："昔者齐桓公高冠博带，金剑木盾，以治其国，其国治；昔者晋文公大布之衣，牂羊之裘，韦以带剑，以治其国，其国治；昔者楚庄王鲜冠组缨，绛衣博袍，以治其国，其国治；昔者越王勾践剪发文身，以治其国，其国治。"可见当时列国风俗，从发式到冠帽，从服装到佩饰，都有明显的区别，而这种区别的形成就在于各地文化的不同。①

服饰的演变，同样也离不开各个时期文化思潮的影响。就中国传统服饰色泽而言，就明显地受到阴阳五行学说的影响，如

① 参见姚伟钧：《中国社会风俗史研究中的几个问题》，《社会科学家》1987年第2期。

《史记·历书》云：王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色”，并认为秦灭六国，是获水德，因而色尚黑。根据五行学说，水在季节上属冬，颜色是黑色，因此秦的服饰和旌旗都尚黑色。降至汉朝时，认为汉承秦后，当为土德，五行学说认为土胜水，土是黄色，于是服色尚黄。方术家又把五行学说与占星术的五方观念相结合，认为土象征中央；木是青色，象征东方；火是红色，象征南方；金是白色，象征西方；水是黑色，象征北方。青、红、黑、白、黄这五种颜色被视为正色，并以黄为贵，定为天子朝服的色泽。后来又认为天子是天下统一的象征，代表了天下各方的颜色，因而要求天子服装颜色须按季节不同而变换，即孟春穿青色，孟夏穿赤色，季夏穿黄色，孟秋穿白色，孟冬穿黑色，形成礼俗。除了正色以外，又按阴阳之间相生相克的信仰，调配出来间色，介于五色之间，多为平民服饰采用。我国服饰的色彩，与古代五方正色的信仰相结合，构成了传统服饰的底色，代代传袭。如我国服饰冬春两季多穿蓝、黑两色衣服，正是这种古俗的传承。

儒家思想对服饰的影响也十分强烈，特别是宋代的程朱理学，它强调封建的伦理纲常，提倡“存天理，去人欲。”在服饰制度上，表现为十分重视恢复旧有的传统，推崇古代的礼服；在服饰色彩上，强调本色；在服饰质地上，主张不应过份豪华，而应简朴。宋代各朝皇帝还多次申饬服饰“务从简朴”，“不得奢华”。特别是对妇女服饰要求尤为严格，一改唐代妇女服饰袒胸露背的风尚。还在宁宗嘉泰初年，将宫廷中除帝王后妃外，妇女所用的金石首饰，集中放火焚烧，以此警示天下。再由于宋代初年妇女的发式承晚唐五代遗风，以高髻为尚，这种高髻的梳成，大多掺有假发，有的直接用假发编成各种形状的假髻，用时套在头上。这就违背了理学关于服饰简朴的原则，因而《宋史·舆服志》曰：“妇人假髻并宜禁断，仍不得作高髻及高冠。”可见，在程朱理学影响下，宋人的服饰是十分拘谨和质朴的。

纵观五千年的中国服饰，尽管千变万化，各具特色，但是在

形制、纹样、色泽等方面，还是有一定规律可循的。在形制上，有两种基本式样，即上衣下裳制和衣裳连属制，这两种式样的服装交相使用，兼容并蓄。在整个服饰流变史上，上衣下裳式的服装，妇女穿着较多，使用时期也较长。男子在隋唐以后，一般多穿上下连属的袍衫。在装饰纹样上，采用最多的往往是动物纹样、植物纹样及几何形纹样。图案的表现方式，大致经历了抽象、规范和写实等几个阶段。在服饰的色彩上，则受到阴阳五行学说的影响，通常是以五种正色为主，间色为辅，富丽堂皇，古朴大方。

我国素有"衣冠王国"之称，几千年来，我国人民创造了无数精美绝伦的服饰，为世界服饰之林作出过突出的贡献。令人欣慰的是，今天我国服饰在经过近代西化的冲击后，又再次登上了世界服饰的舞台。如旗袍这一富有浓郁中国民族特色的服装，经过近几十年的沉默后，现又重新登上时装舞台了，而且国外许多新颖的服装，就是从中国旗袍中得到启示、借鉴而设计成的。这一事实说明，中国传统服饰是具有强大生命力和艺术感染力的。我们不应摒弃自己的民族文化传统，一味去迎合、追求西方的服饰形式；我们也不应只满足于自己的民族风格，而拒绝吸收国外健康的服饰文化。正确的做法是，中外精华兼蓄并容，取长补短，推陈出新，以无愧于"衣冠王国"的称号。

二、科学文明的饮食

饮食，是物质文化的重要内容，是人们生活的主要方面，也是中国传统文化中最具特色的一个方面。在我们这个历史悠久的国度里，人们的饮食状况是在不断改进和完善的。从新石器时代的简单烧烤食物，到春秋战国以后的钟鸣鼎食、筵席纷陈，以致于又讲究饮食的色、香、味、形、器，烹饪技术日臻精美绝伦，从而形成为一门独特的饮食文化艺术。而且这门古老的文化艺术，以无与伦比的延续性，始终承传不辍，从未中断。从中反映着中华

民族的生产状况、文化素养和创造才能，融注着中国传统文化的精华。所以，它亦是我们正确评价古代社会经济和科技发展水平的重要标尺。①

1. 我国饮食的基本结构

我国先民的饮食，是按两个部类划分的，这便是饮与食。饮是清水和菜汤，食是用谷物做成的饭。这种以饮与食并列对举的形式，在古文献中有不少的记载，如《诗经·公刘》云："食之饮之。"孔子曰："贤哉回也，一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。"②

然而，在贵族的生活中，或是在一些较为正式的场合里，饮食便不再是两个部类。《礼记·内则》将饮食分为饭、膳、羞、饮四个主要部类，《周礼·天官》所记膳夫的职责也是："掌王之食、饮、膳、羞，以养王及后世子，食用六谷，膳用六牲，饮用六清，羞用百有二十品。"这里食是指用谷物做的饭，饮是指酒浆之类的饮料，膳是指以六畜为主的牲肉制成的菜肴，羞是指精制加工的滋味甚美的点心，这四部分，简言之，就是主食、副食和饮品。

主食　　古人对饭食是十分重视的，以饭为主食的中国饮食结构，在先秦时期就已确立，至今未变。孔子有一句关于饮食安排的名言："肉虽多，不使胜食气。"③宋代朱熹《论语集注》对此释曰："食以谷为主，故不以肉胜食气。"就是告诫人们不要使吃肉的量超过吃饭的量。

制作饭食的谷物，在古代称为五谷，最早见于文献中的"五谷"是《论语》里的"四体不勤，五谷不分。"在"五谷"说出现以前，还有"百谷""九谷"之说，如《诗经·七月》有："其始

---

① 参见姚伟钧：《中国饮食文化探源》，广西人民出版社1988年版。
② 《论语·雍也》。
③ 《论语·乡党》。

播百谷。"从百谷到五谷这些数字的迭减，不是偶然的，它是我国先民经过长期试种的结果，他们把那些于人类最有益的谷物品种保留下来，逐渐淘汰一些质次的品种。农家世代相承，也就约定俗成了。所以，"五谷"这一名词的出现，标志着人们对谷类作物品种的优劣已经有了比较清楚的认识，同时也反映了当时的粮食作物主要有黍、稷、稻、麦、菽这五种之多。

这五种作物在古代人民生活中的地位，并不是一成不变的，我们从古代文献中对谷物称谓的不同，就可以看出某种谷物地位的变化，如《诗经》中往往"黍稷"连称，《孟子》中则又"菽粟"并称，汉代文献中往往是"粟麦"、"稻麦"复举。由此看来，在春秋时期以黍稷最为重要，战国时期菽粟种植较广，而进入汉代就以稻、麦、粟为主了。汉魏以后，我国基本上形成了稻谷第一，小麦第二这个粮食作物构成的局面，如明代宋应星《天工开物》中对明代各种粮食的占有比例作过大略的估算，水稻占百分之七十，居第一；小麦占百分之十五，居第二。

饭的制作，也是由简趋繁。最初古人煮饭，稍稠一些、象糊一样的就叫饘，稀而水多就叫粥，《左传》昭公七年云："饘于是，粥于是，以糊于口。"普通人家的日常饮食，不外是吃饘喝粥。粥的历史比饭早一些，当人们发明陶器之后，就开始将谷物煮为粥了，甲金文中无"饭"字，却有粥的本字"鬻"字，其字正作鬲中煮米，热气升腾之形。蒸饭之法，虽然有先煮后蒸，用盆碗盛米蒸等变化，但基本方式长期未变。

吃饭喝粥在我国虽有悠久的历史，大体延续，但古代的饭，远不似现在是日常食用的这样单调。其一是五谷均可蒸饭煮粥；其次是用多种原料在一起作饭，如唐代的"御黄王母饭"、"团油饭"等，柏花、茶叶、莲子、百合都可入粥。李时珍在《本草纲目》中共列出各种粥四十八种，可见花样之多。

副食　我国古代人民的饮食生活，并非单一依靠谷类食物，早在《黄帝内经·素问》中就指出了理想的饮食结构是："五谷为

养，五果为助，五畜为益，五菜为充。”中国菜肴的制作就来源于这些牲肉及蔬菜瓜果。

考古发掘表明，从我国史前的新石器时代文化到商代青铜文化来临之前，我国农业经济里的畜牧业已经有了牢固的基础。人类文明生活中饲养的几种主要家畜，如马、牛、羊、猪、犬、鸡，无论在黄河流域或在长江流域，大都已普遍饲养，供人食用。到商代，后世的主要家畜、家禽品种当时都已具备。此外，渔猎也是人们肉食的来源，所谓“靠山食兽，近水食鱼。”

考古资料还证明，在距今六千年前的仰韶文化时期，我国就已经种植蔬菜，西安半坡遗址发掘出的一个陶罐中，收藏着芥菜或白菜的种籽。在距今五千年左右的浙江吴兴钱山漾和杭州水田畈等处新石器时代文化遗址中，也发现有花生、蚕豆、两角菱、甜瓜子、葫芦等，这说明我国在新石器时代便已有了初级园艺。西周以后，蔬菜瓜果生产已逐渐形成一种脱离粮食生产而独立的专门职业。种菜成为专门职业后，在长期人工栽培过程中，便很快地使蔬菜品种丰富起来，发展到今天，已有160多种，这比世界上任何国家的蔬菜品种都要多。

中国精湛的烹饪艺术正是对肉、鱼、菜、果的加工上表现出来的。商代以前，人们烹制菜肴主要是靠水煮盐拌。到商代，调味品增多。而到西周，菜肴已渐形成色、香、味、形这一中国烹饪的主要特点，其名肴“八珍”是用多种烹调方法制作的八种供周王室食用的肴馔，它的出现，是我国烹饪形成为一门艺术的标志。我国菜肴制作到汉代基本上形成了一个完整的体系，据1972年长沙马王堆一号汉墓出土的简策记载可知，西汉时精美肴馔已近百种。而到明清时，各地菜系就已形成，宫廷菜也出现了，大批名菜名点诞生，中国古代菜肴制作在此达到了最高水平。

饮料　　我国古代佐餐饮料主要是指汤、水、酒。汤古称为羹，羹是汤的古音。不过古代的羹比现在的汤要浓一些，羹在我国古代饮食中占有十分重要的地位，人们日常佐餐下饭，都以羹

为主。羹是最大众化的菜肴兼饮料，所以《礼记·王制》云："羹食自诸侯以下至于庶人无等。"隋唐以后，羹的地位有所下降，并逐渐演变为现在的汤。

酒是古人最喜好的饮料，中国是酿酒历史最悠久的国家。最初是以独具风味的芳香黄酒闻名与世，随着科学的发展，人们又在黄酒的基础上酿造出了白酒。喝酒是中国人民的传统习俗，我国古代就有"酒为欢伯，除忧为乐"之说。酒渗透到我国社会生活中的许多方面，成为人们生活中不可缺少的物品，凡遇节日宴饮，婚丧嫁娶、医疗、祭祀、乃至随葬都要用酒。酒还是我国源远流长的文化艺术发展的酵酶，因为适量饮酒，可以激发创作灵感，丰富想象力。总之，酒与中国传统文化有不解之缘，我国古代的哲学、文学、艺术、科技、风俗等，无不渗透着酒的影响。

2. 科学文明的饮食观念

唯物史观认为，人们的观念是由人们生活条件所决定的，而作为观念形态的文化，它虽然包括众多的门类，但它同样都是社会存在的反映，并从不同的侧面以不同的方式展现出一个民族的风貌。饮食是人们生活的主要方面，它所体现的文化思想是构成整个文化观念的主要部分。中国传统饮食文化观念主要表现在：

(1) 重视饮食

饮食是人最基本的生理需求，《礼记·礼运》云："饮食男女，人之大欲存焉。"饮食和男女关系是由人的本性所决定的。以至有人认为："若以这个标准来论，西方文化（特别是近代美国式的文化）可说是男女文化，而中国则是一种饮食文化，我们中国圣贤设教把人生的倾泄导向于饮食，因此在这方面形成高度的发展。"① 事实也是如此。我国从最古远的传说开始，一直到历代典籍之中，都与饮食有密切的联系，因此，若说一"吃"字贯穿于

① 张起钧：《烹调原理》第5页，中国商业出版社1985年版。

中国文化史之中，似乎并不为过。

我国古代历朝都是把饮食作为国计民生中的第一件大事。如《尚书·洪范》记载周代的法规说："八政：一曰食，二曰货，……。"《礼记·王制》也说："八政：饮食、衣服……。"这两部经典都将包括农业的广义之食和狭义的饮食列为国家的头等大事。正如《尚书大传》说："八政何以先食？传曰：食者，万物之始，人事之所本，故八政先食。"

古代诸子也无一不对饮食予以相当重视，墨子云："且夫食者，圣人之所宝也。"①。孔子曰："所重民食。"②唐代颜师古对此注曰："为君之道所重者民之食。"孔子是古代影响最大的思想家，他的一些关于重视饮食的思想，在饮食文化观念上也起着奠基的作用。

我国古代饮食观中以重视饮食为主要特点，而在饮食之中又以品味为目的，追求饮食的艺术性和娱乐性。它的烹饪方法丰富而又和谐，注重整体，带有浓郁的中国哲学的宽容色彩和模糊性，在相当程度上，反映出中国传统文化的特点。例如，中国烹饪讲究"调和鼎鼐"，注重"鼎中之变"，把味道放在首位，而美味的获得，并不是孤立的产物，是多种因素的结合，很难进行定性定量的具体分析。而西方人饮食多从理性角度考虑，注重营养，对味道反而太讲究，各种佐料都分得清清楚楚，很少有各种原料、辅料、调料之间的调配，呈现出条理清楚，营养价值一目了然，绝少艺术氛围的特点，反映了东西方两种截然不同的饮食观念。

（2）注意科学饮食

科学的饮食是一门古老的学问，它与人类的兴衰、繁衍有着密切的关系。对于如何科学地饮食，我国历代人民从未停止过对它的探讨和研究。我们的祖先很早就认识到了膳食模式在人们生活中的重要地位，以及饮食与健康的关系。

---

① 《墨子·士患篇》
② 《论语·尧曰》。

早在西周初年“重食”的氛围下，周人讲究饮食蔚然成风，并且开始摸索如何科学地饮食。为了保证君王和贵族吃的科学，周代设立了专门的食医，居于各种医师之首，掌管调配食物和饮食卫生。他们认为：“凡和，春多酸，夏多苦，秋多辛，冬多咸，调以滑甘。”① 这些规则影响颇大，后世许多著作在谈到调味时都重复了这一观点，从根本上来看，这是受中医“天人合一”观点影响的。中医历来认为，人与自然界息息相关，所以在饮食上也有据季节变化而变化饮食的理论，在适时选味的同时，还需用点滑性的甜味食品来调和它们，这样做也主要是从康益身体的保健观点来要求的。现代营养学虽然没有严格按照四季来选择五味的主张，但还是认为五味应注意搭配，五味调配得当，就可以健身益寿。因为这五味都是人体中不可缺少的五种物质，不仅五味要搭配，而且五谷、五果、五畜、五菜均要搭配，这在不少中医著作中均有论述。

阴阳五行学说对古人饮食观也有较大的影响。古人认为用火烹熟的肉属阳性，而谷类作物生产的食物属阴性。他们还认为以肉类为主要成份的菜肴系火烹熟，故属火；以谷类食物为主的饭，系土地所生，故属土。《尚书·洪范》中指出：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。”这里明确说明稼穑属土，并且还指出了五种物质的性质和滋味，它们之间是相互联系、相互协调的。这其中朴素的五行统辖五味的观点，运用于饮食医疗上，就形成了“以酸养骨、以辛养筋，以咸养脉，以苦养气，以甘养肉，以滑养窍”②的保健观念，并为后世药物治疗和营养调理的中医学治病理论的创立奠定了基础。

---

① 《周礼·天官》。

② 《周礼·天官》。

古人在建立科学的饮食观上，主要有以下几种贡献：首先，古人认识到日常生活中影响身体健康最大的便是饮食，所以很早就提出了“病从口入”的论断，以期引起人们警惕。其次，主张膳食营养成份要合理搭配，相对平衡。其三，很早就建立了科学的饮食方法，如孔子曾说：“食饐而餲，鱼馁而肉败，不食。色恶不食。失饪不食。不时不食。肉虽多，不使胜食气。不撤姜食，不多食。食不语”。① 孔子这些话是有一定科学根据的，值得后人加以注意。

清人屈大均在《饮食须知》中认为：“养生之道，莫先于饮食。”人类生活虽然离不开食，但食多食少，食好食坏，可食与不可食等等都直接关系到人类健康。因此，科学的饮食始终是人类探索的重要课题，我们祖先在这方面有着丰富的经验，我们应该重视和发掘这一宝贵的文化遗产，为人类造福。

3. 源远流长的饮食习俗

一个民族饮食习俗的形成，有其社会根源和历史根源，并对于一个民族的生活、生存和发展产生着深远的影响。我国古代社会民族众多，由于各自的历史背景、地理环境、文化发展不同，各民族的饮食习惯就有明显的差异，而汉民族由于社会经济和文化程度较之各少数民族发达一些，因而汉民族的饮食习俗也就表现得较为成熟和丰富多彩。概括汉族的饮食习俗，主要有以下几个方面。

（1）以谷食和熟食为主

古代饮食中的食物，是形成饮食习俗的重要因素。从新石器时代起，我国就存在着以黄河流域的仰韶文化与长江流域的河姆渡文化两种不同的食俗。仰韶文化以食粟为主，河姆渡文化以食稻为主。春秋战国以后，北方的小麦逐步取代了粟的地位，成为

① 《论语·乡党》。

主粮；而南方的稻米历经数千年，其主粮地位一直未变。西汉董仲舒说过："圣人于五谷，最重麦与禾也。"[1]就我国自然地理条件而言，黄河流域宜于种麦，长江流域宜于种稻。二者产量既高，对人体的营养又好，所以我们祖先一直把稻和麦看成最主要的粮食，这说明汉民族以稻、麦为主粮的食俗，既符合科学，又符合汉民族的生产实际。

古代汉民族一直采用火来烹饪食物，然而，生活在我国边远地区的一些少数民族则多为生食，至今仍有传承。所以古代文献中曾有将是否熟食，作为华夷之分的标志。

（2）以素食为主、肉食为辅

我国古代汉民族饮食习俗的另一特征是基本吃素，即以谷、果、蔬这些植物性食物为主，动物性食物为辅，很少喝乳类，自成一体饮食习俗，这和西北畜牧民族以肉食和乳酪为主的饮食习俗截然不同。所以当东汉末年著名女诗人蔡文姬远嫁匈奴后，她就过不惯那种以食肉类和奶制品为主的生活，哀叹"饥时肉酪分不能餐，冰霜凛凛兮身苦寒。"这是蔡文姬在饮食习俗上表现出来的与汉民族相一致的心理素质，也是一种民族感情的流露。

（3）讲究五味调和

我国古代汉民族的饮食习惯中，十分重视调味，但是由于各地自然条件不同，各地人民对饮食所要求的味，就有所不同。这些不同地区的饮食嗜好对今天饮食格局的形成产生着深远的影响，如我国的鲁、川、粤、苏四大菜系，就是在"北人嗜葱蒜，蜀湘嗜酸辣，粤人嗜淡食，江浙嗜糖食"的基础上，[2]逐步发展提高而形成的。饮食口味的传承使我国大体上形成了各具特色的食区和菜系，各菜系都有若干特殊风味的食品，为广大人民所喜食，并相沿成习，成为我国饮食文化的重要组成部分。

---

① 《汉书·食货志》。

② 徐珂：《清稗类钞·风俗》。

(4) 食制

食制是社会饮食习俗的一部分，自然带有社会性和一般性。在远古时，人类就已有了正常的饮食制度，当时采用的是二餐制。过了一段相当长的历史时期，农业有了发展后，才逐渐采用三餐制，我国古代大部分地区和民族都实行早、午、晚三餐制，古称三食，和现在相同。这是被人们普遍承认的规范饮食制度，既利于生活，也利于生产。所以孔子说："不时不食"，即不到该吃饭的时候不吃。当然，也还是有些地方随着季节不同和生产的需要，而采用二餐制的，有些穷苦人家也常年采用饔飧二餐制。可见，饮食餐数的施行情况还因饮食者身份地位的不同而各异。

一般而言，在长时期历史发展过程中形成的饮食习俗，具有相对的稳定性，它是一种民族特点，比起其它民族特点来，它保持的时间要长久些。但是，任何事物都处于不断发展变化之中，变是绝对的，不变是相对的。饮食习俗也因经济的发展、民族文化的交流，而发生缓慢的、渐进的变化。一些陈规陋俗不适合人们生活的需要而逐渐被淘汰，另一些新的饮食习俗则逐渐成为生活规范。

4. 饮食与中国文化的起源

人类脱离蒙昧，进人文明时期，启程点在哪里？唯物史观认为：人类文明是从征服自然的劳动开始的，而人类最初的劳动就是谋取饮食。随着生产力的发展和社会的不断进步，人类在谋取食物的劳动中，也在不断丰富自己认识自然的能力，从而创造出各门具体的科学文化，所以，饮食文化就成为人类文化知识的一门综合性学科。

首先，人类交往的主要工具——中国文字的产生，就是源于饮食活动。《周易·系辞下》说："上古结绳而治，后世圣人易之以书契。"结绳文字主要是记食物的数量，如五只羊就作五结，七头牛就作七结。不同绳索表示不同的食物，如用草绳表示谷物，用

毛绳表示牲畜。经过若干世纪后，人们又发明了书契，"凡有秩酒者、以书契授知。"[①] 迄今我们所发现的甲金文，多与饮食活动有关，这说明上古文字，主要是为人们的饮食生活服务的。

文字的出现，促进数字的演进，这也是通过食物计量来实现的。甲骨文中的数字，从单数一到多数十、廿、卅、百、千等，都与食物计量有关，如甲骨文中常见一牛、二 、三犬、十豕、百羊、十牢等数字，都是记载食物，日常生活中数字的运用多中饮食方面。

我国古代化学的起源，也是从制造酒，适应人们的饮酒需要开始的。早在新石器时代，谷物酿酒便在农业开始后有久产生了，在数千年实践中、我国劳动人民不断提高我国的酿酒水平和微生物利用技术，创制了形形色色的美酒佳酿，为我国酿造化学奠定了初步的基础。

我国医学的发生更与饮食难分难解。我国饮食的重大特点之一，就是不仅把食物作为充饥的物品，还把它作为治病防疾的药品，所以，我国古代有医食同源的说法。"医（醫）"，《说文解字》释为"治病工也，从酉。"从字形上就可以看出古代酒与医的密切关系。古人把酒称为"百药之长"，许多病都用酒治之。《周礼·天官》还记载、周代已有专门管理宫廷饮食的食医，并居各种医师之首，主张对待疾病，要用饮食疗法。战国时期出现的我国第一部医学理论专著《黄帝内经》中，对用食物治疗疾病有较多的记载。战国名医扁鹊也主要是用食医结合的方法为人治病的，他认为："为医者当洞察病源，知其所犯以食治之，食疗不愈，然后命药。"[②]这些理论与实践后来发展为中医治病的基本原理。

陶器的产生也是应饮食的需要而制作的。相传"神农耕面陶，"我们现在考古所发掘的远古陶器、都是土陶制作的饮食器具或粮

---

① 《周礼·天官·酒正》。

② 转引自孙思邈：《千金要方》。

食加工器具，因为粮食加工和炊煮都离不开陶器。谯周《古史考》说："黄帝时有釜甑，饮食之道始备。"所以说陶器的发明，对人类饮食的发展提供了极为有利的条件。

中国美学的产生也与饮食有着密切的联系。任何理论的产生都必须有丰富的实践作为基础，美学的产生也是如此。历史上人们最初产生美的概念就是嘉味，"美"《说文》释为："甘也。从羊、从大，羊在六畜主给膳。"羊肉是古人主要的食用肉，肉质可口，是美味的象征，这说明古人认识美是从其内在价值上去认识的。《吕氏春秋·本味》中提到美的东西，都是指优质食物，如"水之美者"、"肉之美者"、"菜之美者"、"果之美者"、"饭之美者"等等，可见美的本义，是指饮食中的色味鲜美。现代生理心理学证明，美的东西不仅给人以生理上的舒适，甚至直接关系到人的身体健康。中国饮食之所以成为一种举世称誉的文化艺术，就是因为它在色、香、味、形上能够给人以美的享受。中国饮食中的文化意义远远超出了生物性的"吃"本身，其自身已经潜在地含蕴了大量的审美文化因素，这就使得古代美学思想可以直接从饮食中产生。

我国音乐、舞蹈也是伴随着人们的饮食活动而出现的。先秦时期，当人们获得了丰收，以及猎取了美味以后，常常在一起设庆功宴，杀牛宰羊，并载歌载舞，以祈求祖先、天地、神灵保佑他们，希望来年风调雨顺、五谷丰稔、牲畜兴旺、免除灾难。由此还形成了诗歌，早期诗歌一般都配合乐器，带有扮演、舞蹈的艺术，且多为反映劳动人民的饮食生活。此后，不仅宫廷宴集必须行礼举乐，而且酒肆茶楼也有艺人卖唱，直至现代饭店中，也讲究进餐时用音乐来放松人们的情绪，增进食欲，充溢着古老文化传统的遗风。

人类的宗教活动也是从饮食活动中发展起来的。早期宗教仪式主要是祭祀，祭祀总是同人类的某种祈求心理分不开的，而这种祈求又是以奉献饮食的形式反映出来，《诗经·楚茨》云："芬

孝祀，神嗜饮食。卜尔百福，如几如式。”我国古代的祭祀，无论是大祭或薄祭，都是以最好的食物待之。

由此相联，我国礼俗也是源于饮食的。《礼记·礼运》说："夫礼之初，始诸饮食。”王国维在《观堂集林·释礼》中认为，“禮”和“醴”本为一字，同为“豊”，古人讲究礼节敬献仪式，敬献用的高贵食品便为酒醴，后来才进而把所有尊敬人和神的仪式，一概称之为礼，推而广之，把生活中所有的传统习惯和需要遵守的规范都称之为礼。可见，原始的礼俗，是从人们饮食的行为习惯开始的。随着社会的发展，礼俗所规范的内容更加广泛。但是，人们仍主要通过饮食活动来履行礼仪、区别上下，这样，饮食也就成为礼最外在的表现形式。文字学家王力曾指出："圣人制礼作乐，关于吃这一层总算是想得尽善尽美了。然而咱们的先哲犹嫌未足，以为食而不让则近于禽兽，提倡食中有让，……于是劝菜这件事也就成为《仪礼·乡饮酒礼》中的一个重要项目了。”[①] 饮食不仅可以陶冶身心，敦睦感情，提高人们的生活格调，而且可以培养人们“尊让契敬”的精神，[②] 树立纲纪伦常。

以上旨在说明，中国饮食文化与中国文化的起源有着千丝万缕的联系，离却饮食文化来谈论中国传统文化，是得不到中国传统文化真谛的。

三、美观实用的住房

住房是人类一项重要的创造，与衣食一样是人类生存和发展的必要条件。住房的发展和文化有密切关系，不同的文化体系，产生不同的居住风格。住房的功能内容虽然相似，但每一文化体系都有自己的生活方式、技术特点、审美习惯和建筑式样，这些因

① 王力：《龙虫并雕斋琐语·劝菜》，《中国烹饪》1986年第6期。
② 《礼记·乡饮酒义》。

素世世代代传承沿袭，就构成了不同的居住风格，并从中反映出不同的文化特质。

我国的住房在漫长的历史发展中，不论在结构上，还在形式风格上，始终承前启后，一脉相传，保持着一贯完整的建筑体系。它不但与西方住房建筑不同，也与东方许多国家住房建筑有异，体现着中国传统文化对住房建筑的影响。

1. 中国古代住宅探源

从原始人穴居、筑巢发展到地上盖起第一栋房子，其功能就是为了居住，从这个意义说，民用住宅是历史是最早和最基本的建筑形式。

穴居、筑巢是远古人类在生产力极为落后的情况下，受虫洞、鸟巢的启发，采用的两种最简单的构造方式，以后丰富而神奇的建筑艺术正是在这两种简朴构造形式的基础上发展起来的。

穴居是古代中原地区最主要的一种居住方式。《孟子·滕文公》说："下者为巢，上者为营穴，"即在地势低洼潮湿的地段作巢居，而在地势高亢燥爽的地段作穴居，这一记载已为考古资料所证实。

穴居主要分布在黄河中上游一带的黄土高原上。高原的黄土粘接性好，适合人类挖洞居住。黄土高原距地下水位较远，穴内比较干燥。因此，先民在这片广阔的土地上，构建了无数穴居建筑。

穴居根据入地深浅的程度分为深穴与半穴居两种。半穴居在仰韶文化中就已存在。房屋式样有方形和圆形两种，其结构和建造方式，都是从地面向下挖成深约数十厘米的浅穴，并以坑壁作墙基或墙壁，在房子的中央树立有四根支撑屋顶的柱子。坑壁的周围立有成排的柱子，作为墙壁或支撑屋檐的骨架，木柱上架有横梁和椽子，屋顶有的从四角向中间收拢作尖锥状，有的作两面坡的"人字形顶"，上面再铺茅草或涂以厚厚的草泥，近门处常有

台阶或斜坡状的窄道延伸到屋外。可以说，仰韶文化中的这种木骨涂泥建筑，是我国古代住房建筑的开端，确定了中国木结构住房建筑的基础。

巢居通行于我国南方水湿地区，它是以一根或多根树木为基干，上面搭接棚屋而成，人类居住在上面，可防猛兽毒蛇的侵袭。为了适应渔猎及农牧生产的需要，人类的居住点不能只依附于树木，必须自由地选择居住点，为此，创造了类似巢居的干栏式建筑。

"干栏"一词出自《旧唐书·南蛮传》中："山有毒草及虱蝮蛇，人并楼居，登梯而上，号为干栏。"干栏是一种由木柱架起的木构房屋，居住在上层，下层木柱间仅作饲养牲畜之处。这种形式有利于防水防虫蛇毒害。近年来在浙江河姆渡新石器时代遗址中，曾发现大量带有榫卯的木构件，以及栽人地下的桩木。根据遗址地势低湿，居住范围内没有发现坚硬的居住地面，而大量散布着菱壳、鱼骨、兽骨等食余弃物，以及桩木附近遗存有梁柱构件等项情况分析，这处遗址的建筑可能的干栏式。另外，在吴兴钱三漾、吴县草鞋山、吴江梅堰等地，都发现了干栏式建筑的遗址。干栏式建筑在我国沿用时间很长，在长江中下游一带至少流行到六朝时期，而在西南地区沿用的时间就更长，至今还保持着这种住居的遗风。

由穴居和巢居发展而来的木骨涂泥建筑和榫卯技术，逐步形成了一个在世界上独具风格的木结构建筑体系。

2. 中国传统住宅形式

中国传统住宅主要是木构架结构，它的基本构造方式是以立柱和横梁组成构架，屋顶和房檐的重量通过梁架传递到立柱上，墙壁只起隔断作用，而不是承重的结构部分。所以，门窗可以自由开设，室内空间的分隔，墙壁的材料和作法等都具有很大的灵活性。斗栱是我国古代木结构建筑的特点之一，在世界建筑中是很

特殊的。它的使用，成功地解决了剪应力对梁枋的破坏性，而增加了建筑的牢固，同时加深了屋檐的外挑深度，使整个建筑更加美观。斗栱的出现是较早的，在商代的“妇好”偶方彝上可以看到斗栱的初形。在战国青铜器的花纹上，可以看到较完整的斗栱图象。

早在汉代就初步形成了以木结构为主的住宅体系，已广泛使用斗栱。那时的住宅，已有完整的廊院和多层楼阁，屋顶结构也相当多样化，中国古代屋顶的几种形式，如硬山、悬山、歇山及庑殿顶，均已出现。但砖的使用尚未充分普及，板筑的夯土墙十分普遍，用木制柱玫壁带连接加固的夯土墙，从普通民居到大型礼制建筑都还使用。四川出土的一块汉代贵族住宅画像砖，上面的住宅被围墙封闭，左半部为居住的正院，有两层院，后院正厅高大宽敞；右半部的前边为“跨院”，有厨房、炉灶、水井等，后边为一座望楼。每个庭院都被围廊分隔成为一个“廊院”。图上的房屋、望楼的外形和间架、梁柱、斗栱等的做法，都表现得十分清楚，是我们了解当时住房建筑的形象资料。

隋唐时代的住宅建筑更趋于成熟和标准化，封建等级制度也反映到住房中，贵族宅第都用乌头门，作为地位标识之一，朝廷还对不同等级的人士住房有明文规定，如“王公以下屋舍不得施重拱藻井；三品以上堂舍，不得过五间七架，厅厦两头，门屋不得过五间五架。”“庶人所造堂舍，不得过三间四架，门屋一间两架，仍不得辄施装饰，”等等。

宋代的住宅打破了先秦以来民居建筑在中轴线上完全对称的单调格局，其造型更加秀丽。从张择端《清明上河图》上可以看到从农村草舍到城市瓦屋等多种形式。农村多是围以土墙三间一组的简单草房，城市住宅则全是瓦房。一些民居还打破了唐代“不得造楼阁临视人家”的规定，面向大街并沿街设店。

明清时期的住宅，一方面更加定型，另一方面又因地区、阶级、民族不同而呈现多样化。北京四合院可视为华北地区明清住

宅的典型。四合院的历史十分悠久，早在商代的甲骨文中，已有它的踪迹、经过几千年的发展和演化，到明清时期已形成一套成熟的布局方式和多样的使用功能。四合院不仅代表北京古代住宅的风格，而且还较集中地反映了我国传统住宅的许多特点。

在中国古代社会里，由于封建伦理纲常的影响，讲究世代同堂，人丁兴旺，这样能受到外界的尊敬和羡慕，而以南北纵横轴线组合对称式的四合院，最适合这种大家庭居住要求。处于轴线中间，且朝向较好的院北正房，供一家之主的长辈居住，两侧朝向的较差的东西厢房为晚辈住处。如果人口众多或等级较高的大宅，则在纵深方向组织两个及多个四合院，并在东西厢房位置设过道联系。四合院四周一般不向外开窗，外围都是厚重的墙，以挡风隔热。

四合院虽很规整，但并不呆板，空间上主次分明，尚有层次变化，称得上既精巧，又富有韵味，还给人以宽敞的感觉。因为四合院四周的建筑不很高，没有压抑感，加之住宅向院的面都有走廊，给人造成院子空间向四面扩展，建筑空间与庭院空间有机地结为一体的印象。四合院不仅安静舒适，传统风格浓厚，而且内部结构、生活设施都有特点，所以直至今日，仍有人乐于居住。

明清以来，江南地区一直是全国经济中心，人文荟萃之地，其住宅又别具风格。以苏州为例，住宅一般是在中间轴线上布置大门、大厅和主要住房，两侧轴线上分别布置客厅、书房、次要住房，以及厨房之类。往往在宅前或后的庭院中布置小桥流水、假山花木、亭台廊榭，环境幽雅清静，在住宅中充分体现苏州园林艺术的特色。

3. 中国住宅的建筑观念

在古代中国就已形成了自己特有的住宅观念和由此决定的建筑格局。形成中国传统住宅基本格局的表面原因是技术方法，所谓技术方法，是指中国古代长期以木结构为主体，因为木料的力

学性能和尺度的限制，不利于向高层发展而适于形成平面展开，多重层进布局特点。中国传统住宅以院为单位，由房舍、墙垣围成院，串接几组成为群，就是这种平面展开的形式。

但是，影响中国住宅格局的深层原因，乃是社会形态、思想、观念的决定性影响，主要表现为：

（1）由于中国传统社会结构的内向和封闭的特征，所以它在建筑上总是以“国”为宗旨，国在《说文解字》中被认为是用墙围起来的意思，国以墙围，墙中以街道围有闾里，闾里以巷围成诸家，家皆为四合院形式，如此层层推入，形成严正的内向封闭结构。同时，由于中国长期的封建社会形态，兼有强烈的自给自足之自然经济特点，因此，庄园、民居、宅第等，除了封闭性以外，还力求在自身范围内造成一个无所不包，于外界无所求的小天地。其内不仅是吃饭睡觉，还包含待客、游赏、娱乐场所，如为官宅，还有办公、档案、武库等等，这种独立王国式的住宅，一般不向外开窗，以其外围墙垣为“国界”，实行与世隔绝。

（2）三纲五常是中国封建社会的最高伦理观念，也是维护封建秩序的最重要手段，其中所谓的“阳尊阴卑”，对住宅的布局产生过直接的影响。从儒家经典《周易》到宋明理学，都宣传“阳尊阴卑”，在建筑上，为突出尊位，则置于中央地位，位卑者、从属者则列于两旁，这就容易形成对称布局。按中国传统方位观念，则居中、面南为尊，面东西者次之，面北者最低。在居室中，尊位是长辈、家长所在，即正房或上房；两侧则为晚辈子媳所在，即厢房、偏房。宫室殿宇、官署宅第不但位置上向有规矩，尺度、高低、形制乃至色彩图案等等，也有等级差别。特别是在封建社会末期，随着中央专制集权统治的加强，为了分别尊卑贵贱，住宅的等级规定越发繁琐和严密。《明史·舆服志》上就记载了明太祖洪武二十六年对官民住房的详尽限制，不仅住房间架，连式样、装饰等都有明确的规定。

（3）中国古代的佛、道、儒三教，经过长期的互相渗透、杂

揉，亦反映在住宅建筑之中。例如北京四合院的入口，不在纵轴线上，一般都偏向东南角。入口处往往以一影壁使人们的出入路线转折，其功能则是达到外人见不到住宅内部的活动，但这却染上了许多宗教上的原因。道教提倡看风水、讲鬼神，以为妖鬼一类只会直行，不会转弯，所以如此处理。而把大门放置住宅的东南角，也被佛、道、儒三教认为是取其祥，因为东南二向，被称为青龙（东）、朱雀（西）之向，会有吉利降临。这一小小的四合院，就以形象的语言，表述了中国传统住宅中的许多文化现象。

我国传统住宅的建筑思想，还深受阴阳学说的影响。住宅一般都是背阴向阳，即坐北朝南，佛寺、道观也受此体系影响，采取面南为正。住宅讲究阴阳适中，以利于延年益寿，因此在住宅建筑思想中还包含着养生之道的内容，如《吕氏春秋·重己》篇中说："室大则多阴，台高则多阳。多阴则蹶，多阳则痿，此阴阳不适之患也。是故先王不处大室，不为高台。"秦汉以后，流行于先秦的高台之风迅速衰落，就是同这种讲求阴阳协调的思想有密切联系。

值得一提的是，中国住宅建筑不仅是改造自然的重要活动，而且，它又强调与自然的结合，把住宅组织到自然环境中去，提高整个环境的美学质量。如中国的风水学说，就是一种选择和利用自然地形来构成理想环境的理论。风水之说讲究聚气，不耗散，不冲破，不泄漏，如有不利之处，也有补救之方，以趋吉避凶等等。剥去它的迷信成份，可以看到它所追求的，乃是心理上的满足，即一个完整、安全、均衡的世界。把人工改造和天然地形选择利用相结合来综合地构成一种特定环境，这样的思路和实践，也是中国传统住宅建筑理论的一个独到之处，为世界其它建筑文化体系所少有。

当然，就中国传统住宅建筑的主体思想而言，主要的还是受儒家思想的影响和支配。儒家强调敬天法祖、尊卑等级，注重中庸之道，讲求均衡、对称、谐调，这也都成为住宅建筑的指导原则。在儒家思想的长期影响下，许多住宅建筑，不过是墨守成规，

按一定模式的重复再现。因此，固然在历史上曾经有过光辉的成就，但最终还是陷于形式主义，缺乏新的创造，处处似曾相识。但在一些山区住房中，却出现过许多活泼自然、实用性较强的住宅，这显然是受儒家思想束缚较少的原因。再如苏州传统住宅，也是遵循追摹自然的原则，有人把这归之为道家思想支配的结果。

由此可见，我国传统住宅观念，一方面讲究等级秩序、均衡对称，另一方面追求自然情趣，灵活多变。这二者组成中国传统住宅丰富多采的面貌，既有庄重典雅的一类，也有潇洒超脱、逸趣横生的一类。特别是进入近代以后，我国住宅的发展逐渐突破了长期保持的封闭体系，新材料、新结构、新式样逐渐在住宅建筑中成为主流。不过，我们也不应忽视我国传统住宅建筑的优秀遗产，要在继承这一文化遗产的基础上，创造和完善我国住宅建筑的新体系。

四、四通八达的交通

交通是人类社会由野蛮进入文明的重要因素之一。远古时，人类只能步行，生活圈十分狭窄。而当人类发明了交通工具后，交往的程度与范围就大大拓宽。人类生活区域显得更加广阔。因此，交通在人类社会发展和人类文化交流中，占有十分重要的地位。

1. 发达畅通的中国古代交通

我国古代交通，十分发达。根据甲金文与出土文物来看，商周时期不仅有了车船等交通工具，而且建立了驿传制度，水陆交通已有一定程度的发展。《诗经·大东》曾用“周道如砥，其直如矢”，来形容当时道路的平直通坦。

春秋战国时，中原各国的道路，纵横交错。驿站已在各国普及，四通八达，可以西至秦，南抵楚，西南到巴蜀，东达齐，东南至吴越，北抵燕等等。水路交通，不仅利用自然河道，还开凿

了邗沟、鸿沟、荷水等运河，促进了黄河流域与江淮流域间的水路交通。

秦汉时，全国性的水陆交通网建立起来。秦始皇统一天下后，大力推行"车同轨，书同文"的制度，并修筑了遍及全国的驰道。汉代在此基础上，继续扩建延伸，构成了以咸阳、长安为中心，向四面辐射的水陆交通网，向东可达临淄及苏州，向北可到包头，向西可抵甘肃临洮及西域各国，向西南可至成都及云南，向南可达广东番禺。

秦汉时还在各交通要道上设置了亭、传、邮、驿，亭是行旅宿食之所，十里一置。专供官吏住宿，备有车马，供官吏乘坐。邮是传递文书，五里一设。驿是马站，三十里一置，供传送文书和奉使往来之用，可见交通设施已趋完善。

隋唐时，水陆交通进入一个新的历史时期，隋在公元584年至610年的26年内，开浚了西抵长安、北达涿郡，南至余杭，总长二千余公里的南北大运河。沟通了海、河、淮、江、钱塘五大水系，流经今8个省市，形成了以长安、洛阳为轴心，向东北、东南辐射的水运网。特别是唐中期后，江南成为全国的经济重心，大运河就成了南北经济交通的大动脉，北方几乎全靠这条运河漕运江南粮食和物资。唐代还在各水陆要道上，广设馆驿，每30里一驿，构成了以长安为中心，遍布全国的驿路系统。

元代在全国水陆通道上，遍设站赤，构成以北京为中心的稠密驿路交通网，东北可达黑龙江口的奴儿干城，北方可通和林（今蒙古）、吉利吉思（今苏联），南至岭南，西南可抵西藏阿里，驿路遍布广远，为前代所不及。元代的漕粮也主要取于江南，这时大运河中的船舶可从杭州经江南运河进入扬州运河，再入黄河、泗水、济州河，直达北京。

明清相继建都北京，都极力维持大运河的通航，不断有所改修。明清以来，运河沿岸出现了许多繁荣的工商业城市和文化名城，如通州、德州、临清、淮安、镇江、嘉兴等，这里是皇家漕

粮的转运码头和南北货物的集散地，以及富商、文人荟萃之地。明清经行交通，还有驿路，自京至各省，都有驿路通达，并在边疆地区设置了多种驿道组织。

清末以降，近代交通工具火车、汽车、飞机相继兴起，铁路、公路、航空线的不断开辟，遂使古代的驿路交通组织趋于废弃。

2. 中国传统交通工具

（1）车

车是先秦时期最常见的交通工具，但车形成于何时，已难于考证了。我们现在所见到的车，是在河南安阳殷墟车马坑中发掘出的车。从复原的车型看，多数为一车二马三人，或一车二马一人。车箱一般为方形或长方形，双轮独辕，甲金文中车字的写法，与复原的车样相似。

先秦的车形，轮子大，车箱小，为了加强车体的牢固程度，人们在关键部位装上一些青铜构件，这些构件制作精致，不仅坚固了车体，而且逐渐成为车子不可缺少的装饰物。西周时人们还在衡或轭上装有一种叫銮的铃，车子行进时锵锵作响，后来成了贵族显示身份的象征，最高级的马车要装有八个銮。《诗经·烝民》描写马车奔驰为“四牡骙骙，八銮喈喈”，可以想见当时马车富丽堂皇的气派。

汉代的车子有了很大的改进和发展，双辕车逐渐取代先秦以来的单辕车，样式也与现代相似，车体长，有的带棚盖，有的不带棚盖。西汉末年，我国还出现了独轮车，它的特点是中间只有一个车轮，一般只一个人推动，既可坐人又可载物。不论平原或山地，路面狭窄都可用，是一种既经济又实用的交通运输工具，这一发明较欧洲早十个世纪。

从东汉末年开始，原作载物的牛车开始转为载人，魏晋南北朝时乘坐牛车竟成为贵族们的时髦。牛车走红的原因是多方面的，当时贵族坐车讲究姿态美，牛车行进较慢，且有帷幔遮蔽，可以

任意坐卧，安稳舒适。另外，这一时期政治文化中心逐渐移至江南，这里牛多马少，所以盛行牛车。宋代以后，坐轿风气渐盛，高级车辆的制作和改进不被重视，制车重点逐渐由乘人的车转到载货的车。直到清代才出现了一种载人的轿车，它是轿与马车结合的产物，外形如轿，用马或骡拉挽。徐扬画的《乾隆南巡图》中就有这类轿车。

古代驾车是一种专门学问，在孔子的教学体系中就有“御”这一门。车行时，御车者把多股缰绳汇总握在手中，用力均匀，因而马车奔跑时才会协调。赶马的鞭子，竹条制叫策，皮条制为鞭，今语鞭策即由此而来。古代的人们十分重视驾驭技术，古书中有不少关于驾车高手的记载，《左传》记述战争时，总要交待双方主将的御手。古人乘车的制度是尚左，一车三人，尊者在左，车右或骖乘居右，御者居中。兵车则不同，将帅之车，主帅居中，便于指挥，御者在左，护卫居右。一般兵车则是御者居中，左边一人持弓，右边一人持矛，相互配合，协同作战。

（2）船

陆地交通靠车马，水上交通靠舟船。我国古代的造船技术远居于世界前列。

我国最早的船是独木舟，《周易·系辞》曾说：“伏羲氏刳木为舟。”商周时，我国已出现了木板船。春秋战国时，诸侯国之间经常使用船只往来，列国中以吴国造船业最负盛名，吴国凭借水军先后在汉水和太湖大败楚越两国，据记载，当时的战船有大翼、小翼、楼船、桥船、余皇等名目，不同类型有不同性能和用途。由于战船已经广泛使用，在当时的一些器物上也以战船攻战等内容作为装饰。1974 年，广州出土了一处规模巨大的秦汉造船工场遗址，其船台结构采用滑台与滑道下水相结合的原理，并可同时建造数艘大船。

唐宋时的造船业在前代基础上迅猛发展，一些官办的造船场，年造船都在二三百只以上，吉州造船场曾达到年产一千三百只。唐

宋舟船有这样几个特点：船体增大，宋代出使朝鲜的“神舟”，载重量在1500吨之上；船体结构合理，船体两侧下削，由龙骨贯串首尾，船底呈V字形，便于破浪行驶；工艺先进，唐代造船已采取了钉接榫合的联接工艺，使船的强度大大提高，而同时期的欧州国家，船板连接还用皮条绳索绑扎；行船工具改进，开始使用指南针。

明代我国造船业发展到一个新的里程，其造船工场分布之广，规模之大，配套之全，达到了我国古代造船史上的最高水平。公元1405——1433年的28年间，郑和七次远航亚非30多个国家，说明在经过秦汉、唐宋两个发展高峰后，明代的造船工艺和航海能力又有巨大进步，世界各国都难以望其项背，当时外国商人都乐于购买中国海船。直到近代欧州资本主义兴起和钢铁轮船出现后，我国在造船方面享有的长久优势才逐渐丧失。

（3）轿

轿也是古代一种重要交通工具。据《尚书·益稷》记载，轿在夏代就已出现，1978年在河南固始侯古堆春秋战国之际的古墓中出土了三乘轿子，有屋顶式和伞顶式两种形制，制作颇精巧，由此可见，轿在先秦就已渐趋定形。但从先秦到两晋，上层贵族中盛行乘车，因此史书中轿的记载不多，直到唐代，轿主要还是妇女和老弱有病官员所用，常人仍多坐车马。

轿的普及是在宋代，《宋史·舆服志》云：“中兴后，人臣无乘车之制，从祀则以马，常朝则以轿。”此后，轿子遂成为贵族官僚普遍使用的交通工具。对于普通老百姓来说，平生难得有一次坐轿的机会，因此，结婚时，必以四抬、乃至八抬大轿迎接新娘，比京城四品官还要荣耀。

3. 中国古代行的礼俗

礼是我国数千年历史的核心，具有我国一切文化现象的特征。礼是以俗为基础的，俗既有礼的成份，则俗就形成为礼俗。礼俗

大多最初来源于生活，只不过后来把它教条化和宗教化了。行也是如此，当初先民在行的规矩上并不多，只是针对室内外的具体情况有所不同的行走要求，但后来却成为一种要人们遵循的礼俗，具有一定程度的约束力。如《尔雅》说："室中谓之时，堂上谓之行，堂下谓之步，门外谓之趋，中庭谓之走，大路谓之奔。"《释名》也曾指出："两脚进曰行，徐曰步，疾行曰趋，疾趋曰走"。这里，《尔雅》是对不同地方走路速度或姿态的要求，《释名》则是解释走路不同速度的称谓，二者是一致的。此外，古代步行还讲究"行不中道，立不中门"、"将上堂，声必扬。户外有二屦，言闻则入，言不闻则不入"，[①] 等等。

不仅步行有一套繁锁礼节，坐轿更是如此。历代王朝对于轿子的使用及形制所作的规定，使得轿子已不再是简单的代步工具，而具有某种"超代步"的功能，因而大大刺激了人们乘坐轿子的欲望，因为轿子在社会上已经成了一种符号，成了权势和地位的象征。所以，轿子在唐宋以后能够取代车子，从文化学上分析，就是因为轿子最能体现统治者对平民百姓的奴役和统治。坐在轿上高高在上，轿扛下的轿夫却忍辱负重，这种格局，给统治者以心理上的满足。同时，轿子还容易体现出封建等级差别，两人抬、四人抬、八人抬、乃至数十人抬，小轿、大轿、金顶、银顶、锡顶、平顶，望去一目了然，轿中人的身份见轿便知。车子如果也要象轿子那样来分别等级，不仅制造工艺复杂，而且在封建城市窄小的街道上也无法通行。

综上所述，可以看出，中国古代的交通及其工具，一直居于世界领先地位。可是，随着西方资产阶级工业革命的开始，马车逐渐向机械化的方向发展，而在中国由于封建制的强固和长期的闭关锁国，在交通文化上反倒呈现出退化的变异性状，畜力逐渐为人力的轿所取代。只是在近代以后，随着中外文化交流的加强，

---

① 《礼记·曲礼上》。

这些役使人力代步的落后交通工具逐渐为时代所淘汰，代之以各种新型的交通工具，中国交通也由此迈向了现代化的进程。

拾肆●民间信仰

一、民间信仰的产生与特征

在民间的经济生活与社会生活中，从古至今始终纵横交错地表现出许许多多具有信仰色彩的事象，其表现在行为上形成了某种方式或仪式，表现在口头上形成了一些信仰的语汇或口头文学（如神话、魔法故事、仪式歌谣和祝辞等），表现在心理上则形成了影响精神生活的某种力量。这些渗透在人们生活中的具有信仰色彩的，既不属于经济又不属于社会的民俗事象，就是信仰习俗。这些民间思维观念的习俗惯例，受到人们的信奉，甚至成为支配人们物质生活与精神生活的重要因素。

民间信仰包括的内容十分广泛。举凡对天、地、山、川、日、月、星、风、雷、电、虹、水和各种动植物等自然力量的信仰，对精灵、鬼魂、神灵、祖先等超自然力量的信仰，以及占卜、巫术、厌胜、符咒、命相、风水、择吉、驱煞、祭祀、禁忌、五行八字、征兆、报应等，所有这些从远古传袭下来的在民间广泛而普遍存在的日常信仰事象，都属于民间信仰的范围。对部分人的宗教信仰，原则上是宗教学的对象，不属于民俗学的范围。但是，由宗教信仰派生出来的已经融为日常生活的迷信与习俗，以及民间对那些已经脱离宗教母体的个别宗教神祇的信仰，民俗学也兼顾研究。前者如佛教的小轮回观念影响到人们的丧葬仪礼时，产生了

“理七”、“断七”等迷信，从而与民间丧葬习俗发生了联系。后者如对观世间、阎罗王、太上老君、玉皇大帝等的迷信，已如对财神、灶神、门神等的迷信一样，成为民间祈福避祸的信仰对象。

民间信仰的形成历史很复杂。它产生的根源，是基于万物有灵之上的对各种超自然力量的崇拜。因此，它们很大部分都是从人类原始思维的原始信仰中不断传承变异而来的民间思维观念的习俗惯例，愚昧与迷信的成份很浓。有的是全民信仰，有的局限于某一地区某一民族，有的局限于某一种行业或集团。民间信仰的内容十分繁杂，表现形式各异，但其实质或目的只有一个，那就是通过一定方式或手段，祈求超自然力消灾弭祸，赐福降吉。

信仰习俗有它自己发生发展的道路。与宗教信仰相比，呈现出极大的自然状态和自发状态，具有自己独特的特征。

第一、极其狭隘和直接的功利性。民间信仰的所有迷信事象都与每个人的切身利益或生活共同体的局部利益密切相关。卜卦、命相、择吉、祭灶、驱邪、避煞、风水以及求神拜佛等等，都是为了一家一户或个人的吉凶祸福而进行的。有些迷信手段表现在不惜诅咒他人、损害他人的许多做法上。如巫术的“替身法”，往往以损人利己为目的，“移病法”则是利用巫术手段企图将狐臭、疟疾、百日咳、麻疯病等疾病移到他人身上。狭隘的功利目的支配着信仰活动，个人或小集团、小地区的吉凶祸福成为信仰活动的主要内容。

第二，极大的神秘性。这种神秘性又叫做巫术特征。迷信的神秘特点是信仰传承发展传播的重要因素。一种迷信事象一旦失去了它的神秘色彩，将会完全失去其使人迷信的诱惑力。信仰习俗事象的不可理解，往往成为诱人迷信的神秘力量。如生辰八字对一个人生命或穷通的决定作用，是为人们不可理解的事，正其如此，才使人们相信它的神奇魔力。神秘性特征所展示的信仰上的逻辑混乱，从远古至今，一直是形成民间信仰麻痹人们的重要原因。所有以迷信手段为职业的骗子术士从来都是靠充分利用信

仰的神秘特点诱人上当的。因此，神秘性是信仰习俗的一个突出特征。

第三，极大的封锁性或保守性。这个特点主要表现在施行迷信手段的人或集团当中。阴阳、风水、相面、算命、测字、卜卦、扶乩等等，都不轻传，或托词“天机不可泄露”，或设置许多禁忌，防止扩散。这种封锁的特点是从上述功利性、神秘性特征自然派生出来的。在最小范围内的保密，是与最小集团的功利目的以及迷信事象本身所具有的所谓神秘魔力相一致的。

第四，明显的多样性与多重性。民间信仰从远古原始信仰传袭面来、信仰的对象漫无边际，涉及万事万物。上自天下至地，从日月星辰到随便一个土块，以及各种动植物，都可以成为崇拜的对象。就是人死后的“灵”及其遗骨遗物，或某些特殊的人工物，如弓、箭、刀、剑等，也都受到信仰。民间信仰的多样性既有古老拜物教特点又有多神教特点。多重性是民间信仰自发的、活泼的特征，又称作多层复合信仰（Synoretism）或多层结构的特点。比如，在我国大面积汉族聚居地区，民间信仰中大都渗有佛教和道教习俗的成分。民间信仰的多重特点正是各民族信仰得以交流，各种人为宗教信仰在民间得以传布的内在原因。

第五，相对显著的变易性。民间信仰的变易性特点是由信仰的功利目的和没有一定的至高信仰对象带来的。人们总是为了一定的目的面崇奉某个神祇，当这个神祇不“灵验”，甚至被发现是个别别有用心者的欺骗行径后，信仰热忱即锐减并转移到别的更“灵验”的神祇上去，如应劭《风俗通义》所说“鲍君庙”以及温革《隐窟杂志》所载宋代江东某村落的群巫兴妖捣鬼聚敛钱财的事。时代不同，人们的要求也不同。反映到神祇身上，也会发生相应的变化，即为满足人们的不同要求而出现新的功能。如民间崇奉的关圣帝（羽），最初只是忠义的象征，后来随着商品经济的发展，便产生了保佑人们发家致富的财神的功能。

二、民间信仰的种类

民间信仰习俗的内容虽然极其庞杂，但实质上都是以自然力和超自然力为有意志的实体，通过一定的手段或方法，希冀获得超自然力的佑护或赐福。因此，根据人们与超自然力联系。方式的不同特点，可将民间信仰习俗分为三大类：禁忌类民间信仰习俗——主动回避那些可能会引起超自然力反感而导致失败和惩罚的言行和事物；祈祷或祈求类民间信仰习俗——把一些可能会获得超自然力的好感或垂青的物品连回虔诚的态度一起献给神灵；积极进取或进攻性类民间信仰习俗——采用一定的手段侦察神灵的意旨甚至威胁、强迫神灵从获取预期的成功。

1. 禁忌类民间信仰习俗

禁忌在古代社会生活中占有很重要的位置。《礼记·曲礼》云："入境而问禁，入国而问俗，入门而问讳。"可见了解禁忌的重要性。

我国古代文人认为禁忌的基本含义是止各戒，禁忌的对象是所畏、所敬、所恶的东西。用今天的话来说，由对不洁事物的厌恶和对危险事物的畏惮以及对于神圣事物的崇敬所产生的禁制便是所谓禁忌。人们相信，触犯和接触到任何一条宗教规则和社会贯例中的禁忌都将遭到不同形式和程度的惩罚。

禁忌的存在比神的观念和任何宗教信仰的产生还要早。根据生活于距今 10～15 万年的尼安德特人的墓葬中发现的人工制品推断，禁忌在人类还没有分节语言，不能借助语言进行思维的所谓"蒙昧时代"就已经产生了。它源于原始民族对于超自然力量的敬畏。人类学家称这种神秘自然力量"马纳 (Mana)。他们笃信在冥冥之中有一种超自然力存在着，并且可以左右人们的吉凶祸福。人们为了避免灾祸，保护自己，由对马纳的虔信而给它加上

若干禁制，禁忌便产生了。但实际上，禁忌习俗遍及于古代社会生活的方方面面，它的产生，绝非仅源于“对魔鬼力量的恐惧”，而是一个复杂的历史过程。具有多重原因，多种途径。

就整个禁忌习俗而言，大多为原始仰的遗留，它对人们的某些言行具有约束、限制作用，是与信仰因素和心理因素相表里的。它以非理性和缺乏任何验证或根本不可验证为特征而区别于法律的规则和禁令。当某些禁忌习俗脱去了迷信色彩和信仰因素时，它就转化成规范社会生活的礼俗，规则或法律了。此即弗洛伊德所言："随着文化形态的改变，禁忌成为一种有它自己基础的力量；同时，也慢慢地远离了魔鬼迷信而独立。它逐渐发展成为一种习惯、传统而最后则变成了法律。"①

关于禁忌习俗的分类，古今中外各有不同。参照诸家之说，我们认为禁忌就其性质可分为宗教信仰和社会习惯两类，就其规定的形式可分为法律的、礼仪的和风俗的。而此三者又有相交叉的。源于宗教信仰的禁忌，产生得很早，是先民受马纳影响自发地遵从的。这种禁忌可以称之为蒙昧型的禁忌。源于社会习惯的禁忌，产生得较晚，是古人受生活经验及心理等因素的影响而自觉地恪守的。这种禁忌可以称之为理性型的禁忌。

在我国古代的社会生活中，源于宗教信仰的禁忌习俗，主要指由自然崇拜、动植物崇拜、图腾崇拜、鬼魂与冥世崇拜、法术崇拜、血崇拜以及后来才出现的农事崇拜、日用器物崇拜等所引起的禁忌俗制。如对日、月、星、虹、风、雨、雷、电、水、山、石、虎、熊、牛、羊、乌鸦、蛇、蝎及竹、荞麦、紫柚木、菌蕈等自然物与动植物的禁忌观念与行为，以及对祖先的象征或遗物、鬼怪及其活动场所的禁忌等等。源于社会习惯的禁忌习俗，包括因社会礼仪、封建等级制度和尊卑观念所形成的禁忌，因生活经验而形成的禁忌，以及大量出于求吉祥避凶祸心理而形成的禁忌。

---

① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》第39页，中国民间文艺出版社1986年版。

譬如"坐毋箕"、"男女不杂坐"之类的禁忌，关于五月不能出行、不能盖屋、不能晒席、父子不得同舟之类的禁忌，以及对与"死"、"表"相关联的字与物的禁忌，孕妇对于食姜、龟、兔等的禁忌，等等。

人们自觉遵从各种禁制的约束，是为了避免神灵的责罚，消灾弭祸．或为着获得预期的成功，甚至仅仅是为了得到想象中的心理满足。因此，不仅在生产水平和认识水平比较低下、人民生活极端贫困的古代社会会大量地产生各种禁忌，即使在科学文化高度发达的今天，仍会产生新的禁忌，人们仍会严肃认真地遵从某些禁制。如欧美的足球运动员相信配带"护身符"能带来好运，拳击选手赛前忌讳看到沙发上或床上有帽子，赛马骑手禁忌在赛前把马靴放在地上，高尔夫球选手喜欢将一支旧球杆放在袋子里，而且禁忌从正面走向发球座，等等。

禁忌的迷信是一种消极防范性的信仰行为和手段。它与一般由"狭隘的功利为目的支配着的信仰活动"不同，并不以直接的功利目的。因此，在整个信仰习俗当中，禁忌习俗的功利性特征是最为淡薄的。

2. 祈祷或祈求类民间信仰习俗

在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，不理解梦中景象和死亡现象，产生了"灵魂"和"灵魂不死"的观念。当原始先民把灵魂观念比附到自然界及各种动植物时，又产生了"万物有灵"观念。因为自然界及动植物和人一样，都是有生有死，自己运动的。于是，各种神灵、祖灵、鬼怪、灵力、魔力产生了。饱受自然虐待的原始先民认为，正是这些数不清的神灵，控制和支配着整个世界，人类所有的成功与失败，幸福与灾祸，耆寿与疾病死亡等，都是由神灵的意志决定的。原始先民同时设想，这些控制自然与社会的神灵，也具有与人相似的意志、目的、需要和欲求，可以由于人们的祈求、告饶、忏悔、赔礼而高兴或把怒

气平息下来。于是，为了达到和满足人类的各种欲望，人们想象出各种祭祀，去讨好神灵。

最初，人们给它们献上地上最新最好的果实、米麦，后来，又献上肉，为它们宰杀鸡、小羊、猪、小母牛、大公牛。为让它们畅饮而举行酒礼，为使它们的嗅觉得到满足而创造出薰香。可是，人们看到神灵几乎总是对人发怒，最后不得不把最为宝贵的、能够创造财富的人——儿童、俘虏、奴隶乃至战士——用来作祭品。

祭祀活动往往同时派生出一种介乎神鬼与人类中间或沟通神鬼与人类之间的职能，通常由“祭司”、“巫师”、“萨满”等各种名称的人物担任，执行祭礼的各项程序。在发展中，又常常由非专习巫术的部落酋长、头人或氏族长、家族长等人主持祭仪。

人们的欲求是多方面的，所以，祭祀的对象也多种多样。在我国古代，常见的祭，有祭天地、祭日月星、祭水火、祭风雨雷电等大自然神灵，有祭山神、土地、城隍、门神、灶神、厕神、财神、龙王、海神、河神、三隍爷等民间神祇的，有祭各种动植物精灵及祭祀祖先神、村寨守护神的，更有祭各种鬼灵的。

祭祀类迷信在我国各民族中极其普遍，有着十分广泛的影响。许多祭礼都是各民族所共有的。由于对大自然、对动植物、对氏族图腾、对祖灵的各种崇拜，都密切联系着各种祭祀仪礼和手段，同时，祭祀和其它各种迷信形式和手段如符咒、巫蛊、驱邪等，往往是综合运用的，从而形成了各民族祭祀的多样性和多重性。

人祭，即杀人来祭祀人格化的神灵或土地山川等自然神灵，是祭祀类迷信中的极例。这种习俗流行于野蛮时代的初期。我国发现最早的人祭遗迹是新石器时代的仰韶文化时期。所见形式有二。一是修造建筑物的奠基仪式上的人祭，用人头举行，也用人躯。这种人祭只延续到龙山文化时期，是原始先民为了避灾和居住的安宁，用人来作房子奠基的祭品，以祈求神灵的庇护。同时，这种人祭也可能是一种驱鬼避邪的活动，即相信人头能够驱鬼。二是祭祀人格化神灵或“地母”等自然崇拜，将人埋入圆形窖穴。这

类人祭到龙山文化时期又有发展，殷商尤甚。目的在于祈求农业和其它生产活动的丰收。① 被用作人祭的对象一般都是战俘和奴隶。

人殉是用人来为原始社会的氏族首领、家长和阶级社会的大小统治者陪葬。这种习俗的施行，是古人基于对死人可能会由于对活人的嫉妒而施加报复的恐怖。实质上也是一种祭祀，即采用讨好和贿赂的方法，哄骗死者灵魂，使之“乐不思生，不愿回来。”在这种习俗里，人们不仅按照其住宅精心设计死者墓地，还把大量属于死者的日常用品、装饰品或人等用来殉葬。与人祭不同的是，被用来殉葬的人，基本不是战俘和奴隶，而是死者生前嬖爱的妻妾和近臣近侍。不论是考古发掘材料，还是古籍文献上的记载，都明确无误地证明了这一点。

为什么古人要以那些享有极高社会地位和威望的贵妇或宠臣来殉葬，而这些人也几乎是自觉自愿地追随而去呢？这表明古人不但相信人有灵魂，死后仍在另一世界生活，所以需要有人殉死便为之服务。同时也相信死者同其占有物是强烈“互渗”着的，而且互渗的程度深浅不同，只那些为死者生前所宠爱者才有资格追随而去。而这些人也认为，此生既已为死者所青睐，确立了“互渗”，获得了最令人企羡的人生满足，就应该“生共此乐，死共此哀，”② 追随而去。正是出于这种信仰，所以不少殉人是出于自愿的，并使殉死成为春秋战国时期统治阶层的最高道德准则。③ 后来，随着社会的发展和人的价值的提高，用人尤其是以大臣殉葬的做法日益受到社会的谴责，从而产生了以陶俑、木桶乃至纸人

---

① 参见王克林：《试论我国人祭和人殉的起源》，《文物》，1982年2期。

② 《史记·秦本纪》《正义》引应劭注：“秦穆公与群臣饮酒酣，公曰：‘生共此乐，死共此哀’。于是奄息、仲行、鍼虎许诺。及公薨，皆从死。”

③ 《国语·鲁语》下，“（鲁）公父文伯卒，其母戒其妾曰：‘吾闻之，（君）好内，女死之；好外，士死之’。”《左传》襄公二十五年崔抒弑齐庄公，晏婴立于崔氏门外，有人要他从死，晏婴也发表类似从死准则的言论。

[illegible]的习俗。[illegible]习俗，[illegible]
“互渗”，终古之世并未根绝。

在古人的心目中，神灵具有与人相似的意志、目的、需要和欲求，可以通过一定的仪式，将规定的物品敬献给崇拜的对象，使之获得物欲的满足而得到神灵的饶恕、赐福，当然也可以通过修身律己、行善积德使之获得精神的愉悦而达到同样的目的。于是，产生了积阴德的习俗。

在古代，无论士庶，都虔诚地相信“积阴德”，把它看作是聚财货、遗子孙的资本。在古人看来，人要想能够安身立命长育子孙，不可仅恃智力，还必须行善积德，然后才能得到天地的赐福，鬼神的保佑，身体康强，家门昌盛，子孙逢吉。倘若惟恃智力，多行不义，必不佑于鬼神，不福于天地，没有不遭灾殃而覆亡的。“报应不在其身必在其子孙”。故阴德不可不修。所以，人们或甘于淡泊，食素放生，或豪于疏财，供佛布施，刻经造像，或修桥铺路，建造码头水井，创建义学义庄，赈济贫困，埋瘗孤尸，诚心助人，行种种善事，不一而足。

古人行善积德的主观目的是为了祈求今生或来世的幸福，遗德子孙，是极端自私自利的。但在客观上，却可使为之者在自己或子孙后世将会荣华富的幻想中获得心理的极大满足，也可让部分贫急之人得到一时之助，或让社会增加一些永久性的福利设施。

祭祀类迷信及其手段的不断发展，使原始信仰的遗留带有一定的稳固性。甚至在现代生活中，依然有种种祭仪或准祭仪、变形祭仪影响着传统的民俗生活。人们在处理自身无力支配的命运时，这些迷信手段便乘隙而入，或多或少地左右着人们的精神生活。人们向超自然力量祈求、忏悔，同时也是一种寄托感情或增强信心的方式。所以，不仅在社会生产力和认识能力十分低下，存在着阶级剥削与压迫的时期会产生和流行各种祭祀活动，在社会生产力和科学思维俱极发达的现代，仍会存在。当然，这时的“祭祀”，将会成为一种寄托感情的方式或民族习惯。

3. 积极进取或进攻性类民间信仰习俗

当人们觉得消极的回避、禁忌、忏悔、祈求、行善积德等行为仍不足以获得神灵的佑护，使人们的各种欲望得到保证和满足时，便转而采取积极主动的进攻性态势，来强迫神灵赐福了。人们以种种方式卜窥神意，以使自己的行动与神灵的意向相吻合，获取成功；甚至不惜采用威胁和强迫的手段，迫使神灵施惠人间。这类信仰习俗的内容很丰富，包括各种占卜、合八字、扶乩、择吉、咒符、巫蛊与厌胜术、恶祭、风水，等等。

(1) 占卜

占卜是我国极为古老的一种迷信形式。殷周时使用的主要手段是卜以龟裂，筮以蓍草。后来，卜筮类迷信在发展中演化出多种形式，最常见的有占卦、相面（手）、看风水、测字及相应产生的变异形式，如周岁小儿抓周的“晬盘”，“合婚”、“批八字”以及与求神结合的“扶乩”等等。所有这些形式所采用的卜筮，大致包括两大方面：一是利用“兆”进行占卜，二是利用“数”进行占算。

兆，又叫作“象”、“征候”，意指对象物所具有的某些征候或迹象，通常称为“先兆”、“预兆”或“兆头”。在民间迷信习俗中最常见的占兆有关于日月星辰风雨雷电等异常现象的天兆，象关于人体生理异常的人体兆，梦兆，以及利用其他怪异现象来占测的兆。总之，凡属异常之象，都可作为占验吉凶的依据。在我国封建社会里，占兆迷信极其盛行。一些迷信职业者，把许多异兆搜集分类，编出大体稳定的谶语，供人们传查。如“耳鸣法”、“眼跳法”之类的歌诀，便是关于人体兆的迷信解释。

数，全称应叫做“术数”，俗称“算卦”。我国古代术数家创造并利用了八卦，成为传统占卜的最初术数。

八卦是八种记事符号。以“—”表示阳，以“- -”表示阴。再由这一连一断的直线排列组合成乾（天）、坤（地）、巽

(风)、震（雷)、离（火)、坎（水)、艮（山)、兑（泽）八卦。各卦的基础或阴或阳，各代表一定属性的若干事物和现象，使这些事物和现象分别形成了对立面。在推算时把上述八卦分别相叠，再排列组合成八八六十四卦，用以象征自然现象和社会现象的种种变化和发展。这种古老的术数在周代有朴素的辨证法因素，后来被广泛运用于卜筮活动中，衍化出多种多样的关于社会、人生、命运的所谓数的推断，逐渐神秘化，成为迷信职业者占卜的手段。

继八卦之后最有影响的占卜术数有汉代典籍中记载的“六甲”、“六壬”等。据郭载騋的《大六壬大全》，它的主要方法是用天干、地支刻制成“天盘”、“地盘”，上下同轴重叠，以转动“天盘”验上下对位的干支时辰来定吉凶祸福。从六十甲子中选用了壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌为“六壬”，推衍成七百二十课，用来测占吉凶。

乩也是一种占卜形式，与通常的卜筮不同，它要靠请托的神灵解答疑难，以定吉凶。这种手段没有“乩盘”，盘内盛砂，又制丁字架垂锥形笔为“乩笔”，占时先用请神仪式设“乩坛”请托“乩仙”，然后问卜，由一至二人“扶乩”握笔在砂盘中写字，表示神仙答复，以定祸福。这种迷信在古代流传极广，北方尤甚。港台地区至今仍为世人所迷信。

在我国汉族民间和各少数民族中还流传着许许多多的占卜形式。如求签、问仙、杯珓卜、钱卜、米卜、鬼卜、鸡蛋卜、鸡骨卜、鸡肝卜、牛卜、羊骨卜、手卦、刀卜、珠卜、衣襟卜、骰卜、数罗汉、鸟占、蛙卜、请筷仙姑娘、看香头、虱卜、秫秸卜、稃水卜、水表卜（亦称验水表)、请紫姑神、油花卜、中秋针卜、末草卜、枪斧卜，以及在发动家族战争或抵御外侮时作的打木刻卜，等等。这些为数众多的民间占卜，往往是“兆”、“数”两个方面的方法或手段结合运用，先有兆象，再根据发生异兆的时辰与所对应的人事固属的天干地支等数加以推算，以吉凶。

古人占卜是为了“决疑”，就是说，古人只是在遇到了问题并

试图找到问题的原因或解决方式时才进行占卜的，并非无论何种事情都拿来占卜。据某些现代人类学者的研究，占卜“有着除了表面上提出问题和解决问题之外的某种潜在的积极功能”，它可以增强人们处理各种疑难杂事的信心，在某些情况下，由占卜决定的随机策略“可能会比以经验为基础的策略更具有适应性，”可以在某种程度上提高成功的概率。①占卜习俗所以长期存在，是具有某些理由的。

（2）合八字

一个人的出生年月日时配以天干地支，两字一组，四组共八个字，故称“八字”，又叫“年庚”。以人的生年月日时推断一生命运之术，据说始于唐代李虚中。八字各有其所属之五行。人们的八字多不相同，故其所属五行之多寡、全缺必亦相异。术士们便据此推断人的命运。术士们认为，一个人出生年份的干支所对的五行，便是该人的“五行年命”；大肆宣扬“八字超群，不贵则富，五行衰竭，非贫则夭。”而且不同的“八字”和“五行年命”可以相生相成，也会相克相灭。于是，“五行不全”者为求得好命运，缺“金”则找一“金命人”为干娘，少“木”则认一大树为“契母”，由此形成了一种根据五行之不足而择认干娘或契母的习俗。男女婚嫁讲究八字和五行年命的相生相谐，避免相克相妨，亦因此蔚成风俗。订婚前，男女互换八字帖，查其出生年月日时是否相克相生，就叫“合八字”。这种方法，一是根据男女双方的五行年命推断婚姻之可否。认为两水、两火、男金女土、男木女火等相生相成，若结婚姻，必大吉昌。而两金、两木、男金女火、男木女金等则相克相败，不可联姻，否则必罹灾殃。二是根据男女“八字”判断婚姻于男女双方及两家亲尊有无关妨祸害，并以双方生辰八字的对应推衍数据作为征兆，判定哪些是“生气”、“天

---

① 卡·恩伯、梅·恩伯：《文化的变异》第492—493页，辽宁人民出版社1988年版。

医”、“福德”的“上婚”，哪些是“绝体”、“游魂”、“归魂”的“中婚”，哪些是犯“五鬼”、“绝命”的“下婚”。此外，很多地区还属相不合婚的说法：“白马怕青牛，鼠羊不到头，蛇见猛虎如刀锉，猪见猴泪长流。”

唐宋以后民间联姻讲究五行年命、合八字，在今天看来当然是一种迷信，但在特定的历史条件下，却是人们用以克服封建压迫尤其是封建包办婚姻所带来的种种不幸的一种尝试。人们幻想通过五行八字的相生相合再生产，创造一个“新的生命”，获得一种令人向往的幸福美好的生活。因此，在某种意义上，这种驱胜于尤的努力也是对命运的一种抗争，至少，它可以给人带来一点安慰和希望。

（3）择吉

择吉又叫“选择”、“造命”，俗称“看日子”、“捡日子”。实质上也是占卜类习俗的一种。择吉的一般方法，是将古代的星象学、八卦及阴阳五行学说等与天干地支相互配合，论证、推断年、月、日、时之吉凶。术士们据此推算出每年各日各时所宜所忌，人们依“表”检索，便可知道该年某月某日某时宜某事、不宜某事，亦可据此找出所欲行事的“吉日良辰”。在古代，不特婚丧大礼必择吉日，甚至于剪甲穿耳沐发、修灶作厕、凿猪槽做鸡窝等也必求吉避凶煞，几乎是除了吃饭穿衣，举凡士农工商生产生活日用百事，莫不择吉而从。如果有事急需办理又不能回避凶日，也有变通之法，这便是“制煞”与“化煞”。

所谓择吉、造命，是完全谬误的。但古人凡事择吉，也有出自心理方面的原因。对于婚丧兴造一类的人生大事，非择吉不足以表示对其之重视，不求得神灵的佑护，祖先的庇荫，就不能获得婚姻之美满，家运之隆昌。至若剪甲沐发、修灶建厕之类的平凡俗事亦必择吉而后行，也可使人们的心理得到一点安慰，获得一种充实感，满足了世人向往幸福昌盛、吉祥如意的民俗心理。

民间信仰中所以施用占卜类迷信手段，其目的不外乎察知神

灵的意向，据此指导自己的行动，使之与神灵的意旨相统一，求得神灵的佑护，从而获得理想的结果。择吉则是在处理各种日常事务时，避免冲犯神灵并求其保佑，同时避免对办事者及其亲属的种种关防，以获取成功。二者都是采取积极主动的进攻态势，创造一种与天、神的意旨相统一的境界，使之赐福降吉。所不同者在于，前者每次都须通过一定的方法与神灵“直接联系”，卜求神灵的意向，因而形式上比较原始粗朴，与神灵的联系是直接的。后者则通过星象学、八卦、阴阳五行等“理性观念”，揣摸上帝鬼神的意向，推算某日某时吉凶宜忌，在形式上比较“科学”、精致，基本上已经程式化了，与神灵的联系是间接的，所以更容易迷惑人。

（4）咒符

咒即咒语，是禁咒类迷信中较为古老的手段之一。咒语的产生，几乎可以推测到和原始语言的产生同时。它是人类崇信自己语言具有神秘魔力的必然产物。咒本来是一种祝祷辞，在佛教兴起后又把咒语和真言看作同义词。在道教及方术流传过程中，咒又成为驱邪禳灾的口诀。当这种迷信转为社会俗信后则变成了“诅咒”。作为一种迷信，它又专指江湖术士、巫医神汉驱邪看病时的念咒作法而言。

咒语的发展由文字图画或符箓号所取代，则形成了方术中的符。画符和念咒同样都是禁咒类迷信形式，多流行于道家术士之中。据载，早在公元1世纪东汉张道陵创五斗米道及2世纪张角创太平道时，都已公开施用符法治病传道了。

符，大致分两种。一种是符水，是在水中画符或将符烧灰溶于水中，然后让病人服用这种水，以为可以治百病。另一种符是符箓，道教又称为“符字”、“墨箓”或“丹书”，是一种用墨或朱砂书画在特定纸帛上的文字或变形文字及图案，用来作为驱鬼镇邪的神物。

符咒类迷信手段与禁忌的消极防范性质不同，它们更主要的

是进攻性质的，只有避邪护身之类形式的符咒兼有防范性质。民间迷信角度看，符咒更具有神秘的迷惑力。

（5）巫蛊

巫术是企图借助超自然的神秘力量对某些人、事、物施加影响或给予控制，使达到一定的目的的方术。这种行为主要建立在经验上不可证实的信仰之上。古代施此术者女性被称作巫，男性被称作觋，又称巫祝。民间行使巫术的人统称巫师。少数民族中的巫师又各有专称。

巫术最初只是一种准宗教现象的方术，与鬼神迷信无关，但在巫师活动中，后世都增加了鬼神精灵崇拜的成份，所以巫师不仅是弄术者而且也都成为通鬼神精灵的人。

巫术，从施用巫术手段的目的划分，有白巫术、黑巫术两种。白巫术又称吉巫术，为求吉避凶而施用。黑巫术又称凶巫术，为损人利己嫁祸别人而施用。从施行手段本身的活动方式又可划分为两种：一种是摹仿巫术，又称感致巫术，另一种是接触巫术，又称染触巫术。前者根据相同产生或相似律而成，后者则根据接触律或传染律而成，而两者又都根据交感作用而产生，亦即经由神秘的交感作用可使本无关系的两件事物发生作用。

摹仿巫术是一种以相似事物为代用品求吉或致灾的巫术手段。象古代墓葬以陶木俑或纸人纸马代替真人殉葬的做法便含有这种特点。再如民间巫术中的“替身法”、“移病法”等，都是基于这一信仰的巫术手段。

接触巫术是一种利用事物的一部分或与事物相关联的物品求吉嫁祸的巫术手段。过去害人的黑巫常收集素有不睦者的头发、胡须、指甲、牙齿以及贴身衣物或常用物，以备用巫术加害对方。巫师招魂也常用“失魂落魄”人的贴身衣衫或鞋帽弄法。均取其接触当事人的道理。

我国民间巫术实际上不止以上两种“交感巫术”手段，还有许多与鬼神精灵相通的巫术。如萨满的跳神，川湘黔桂的跳端公，

仙婆的"放阴"、"拘魂"、术士的"役鬼"等等。其中有些手段十分残忍污秽，故俗称"邪术"。

祈祷就是请求，而施巫术则是强迫。当然，巫术对超自然的控制可能出于好意也可能出于恶意，但在封建时代，人们最感兴趣的，恐怕还是施巫术以降灾祸。故厌胜之术甚为流行。唐张鷟说："下里庸人，多信厌祷，小儿妇女，甚重符书。蕴匿崇奸，构虚成实，埒土田中、诚伊戾之故态。掘地埋桐，乃江充之谲造迹。"①

蛊，是巫术中一种以毒虫作祟害人的民间迷信手段，在《本草纲目·虫部四》中解为由人喂养成的一种毒虫："取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊。"蛊也是我国巫术中较古老的一种神秘巫术，主要流行于我国南方各地和一些少数民族中。

蛊被看作是最恐怖的巫术，在民间种类繁多，历代文人笔记、医学典籍中多有记述。通常蛊的种类有：金蚕蛊、疳蛊、癫蛊、肿蛊、泥鳅蛊、石头蛊、篾片蛊、蛇蛊等。其中金蚕蛊最凶恶。各种蛊都有极神秘的制作和施用方法。而民间为了预防中蛊，也产生了很多预防、检验和中蛊后的解毒等反巫术手段。

放蛊的邪术曾在旧社会危害社会，威胁民间行旅客商，实际上是黑巫术中巫医滥施迷信与毒物的野蛮手段。

（6）风水

风水也叫堪舆，是古代中国极流行的一种习俗。郭璞《葬经》葬者乘生气也。经曰：气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。"这里所说的"气"是一种"行乎地中，发而生乎万物"的超物质的神秘。人也是"气之聚"。人死了，要是埋在那种能把死者体内的气保存下来的"福地"里，就可以保佑死者的子孙后代得到吉祥富贵。兴建住宅根据"风水"选

① 张鷟：《朝野佥载》卷3。

址，也总要找那种存得住“气”的场所。

这种习俗据清代大学者赵翼考证，起源于汉代[①]经晋郭璞张扬而成为一种极其流行的风俗，至今在社会上仍有很大影响。这种习俗所依据的理论是：住宅基地或坟地周围的风水流向等形势，能招致住者或葬者一家的祸福。古人汲汲然于风水佳壤，目的就在于求得祖先或超自然神灵与生人的良性“感应”，获得它们的佑护。

这种习俗无疑是荒诞无稽的，但却是一种谋求与祖先或超自然神灵进行联系并求得其赐福的积极行为。

（7）恶祭

所谓恶祭，指一种自我摧残的祭祀方式。祭祀者或是自带枷锁，或是用铁链穿胛，或是裸袒上身，用铁钩钩入肉中，或是将各种污秽之物如破鞋、缠足布、死猪死狗等投入龙潭，或是只身立于烈日之下，不降甘露，则不罢休。清代广东澄迈县五月十三日关圣帝诞辰，“设醮赛愿祈保者，各带枷锁，有执刀泞立神前三日，曰站刀，甚有剪肉焚香，膊刺大小刀箭者。”[②]此即恶祭之例。这种祭祀，在祈雨祈晴中尤为常见。每当采用一般方法久祭无效，不少地区即转而采取恶祭之法。先秦时还有“暴巫焚巫”的习俗。据说是“以女巫饰为旱魃而暴之焚之以禳灾也，暴巫即暴魃也。”[③]

因此，恶祭与一般祭祀不同，是一种带有威胁和强迫性的祈求，采用自我惩罚乃至污辱神灵的手段迫使神灵施惠人间。

三、民间信仰面面观

民间信仰是一个复杂的体系。

---

① 赵翼：《陔余丛考》卷34，《葬术》。

② 《广东通志》卷93引《澄迈县志》。

③ 《山海经校注·海经新译》卷2，袁珂按。

在观念上，我国民间信仰包含有万物有灵、互渗律、鬼神崇拜、自然崇拜等原始思想观念，还有宗教或准宗教的观念。原始思维是民间信仰习俗的基础，很多信仰习俗都是从人类原始思维的信仰的习惯中不断传承变异而来的。譬如互渗律，是原始社会中普遍存在的思维原则。它认为任何名字、画像、影子，乃至肤发爪甲唾液衣饰等表象的东西都是与其原型或所有者的本性、属性、生命"互渗"的，而且同类物种和不同类物种之间通过接触也是"互渗"的。这种观念在我同古代社会生活中大量存在。如远古的避影之俗，唐代相人影疾以断休咎之俗，人影以治病之俗，以及诅咒所恶之人使神加殃之俗，关于名字的避讳习俗，以爪、发、木偶为替身以害人之俗，孕忌食生姜、兔肉诸物之俗，直至"乳疡不医"、"男女授受不亲"，等等，都可看到互渗观念的存在。而且，它不仅是引起殉葬习俗的直接根源，对宋以后流行的"饿死事极小，失节事极大"的寡妇殉节、守节习俗也有很大影响[①]。

再如善恶报应观念，对古代中国的思想和生活影响极其巨大，也是一种随着原始人类灵魂观念的产生、发展就已萌生了的古老思维，后来不断发展完善，特别是受到佛教的影响后，成为一种宗教或准宗教观念。在这种信仰中，人们既可尽情发泄自己的不平与愤懑，使内心的屈辱感获得最大的排泄。不论是贪赃枉法的大小官吏，还是为非作歹的豪强无赖、不法奸商，人们都可以利用善恶报应来审判他们的罪行，判处他们火烧油煎，锯割刀剐，坠为饿鬼、畜牲，或在地狱里受"无间苦"，永远不得返回人世——这是恶有恶报。更可使人们在将来可能会时来运转、飞黄腾达的令人陶醉的幻想中获得心理安慰与满足。只要你虔心行善，坚持积德，甚至只有一念之善，神灵也会赐予你所希望的胖小子、健康长寿、科场高中或升官发财，等等——这是善有善报。由于善恶

① 参见拙文《互渗律与饿死事小，失节事大》，《学术论坛》1989年第2期。

报应观念有如此神奇的功效，遂使这一信仰宛如空气一般弥漫于社会，渗入绝大多数人的心脾。它满足了古代中国人比较淡薄的宗教需求。

民间信仰内容上，既有大量应当批判扫除的糟粕，也有某些可供进一步研究的因素。以唯物主义观点和无神论观念出发考察，民间信仰习俗中的大部分内容属于迷信，只有少部分与社会生活密切结合，转化为社会心理的因素，成为信仰中的俗信部分。

迷信是民间信仰传承的主要内容，它是对事象的因果进行歪曲认识的观念或施行歪曲处理的神秘手段，具有十分浓重的自发性和盲目性。同时，迷信对社会生活有较大的麻痹作用。俗信原来也是原始信仰或迷信的事象，后来随着社会的进步，科学的发达，人们认识能力的提高，一些迷信事象在流传中逐渐失去原来的神秘色彩，从迷信的桎梏中解放出来，形成一种传统的习惯。这便是俗信。由迷信到俗信的转化，是一个漫长的自然过程。俗信与迷信不同，它对社会生活和人们的心理往往具有一定的积极作用。比如医病，我国有许多民间偏方，原来都属于巫医迷信的手段，但其中有些比较成功地积累起来的医疗经验，逐渐失去其神秘性，仍然受到人们的信仰，习用如常。民间信仰中有不少内容，如来源于生活经验的各种禁忌以及大量的气象俗谚，本来就是生活经验和科学观察的总结，却被误以为迷信。对这类信仰习俗，我们应该加强研究，使之从迷信中解放出来，造福于社会。再如择吉习俗，虽属荒谬，得行之既久，已经逐渐成为人们在处理人生重要事件时获取心理安慰和精神寄托的一种手段了。现在尤其如此。对此，我们也应作出必要解释。

巫术行为是建立在经验不可证实的信仰之上，而从事一种控制超自然事物的企图。但对于以巫术治病，精神病学家和人类学家 E·福勒·托里在与非洲巫医一道工作之后却得出一个结论：

"认为巫医同精神病学家治病使用的是同样的机制和技术。"[1] 夸扣特尔人克萨里德是一名无神论者，他为了揭露萨满的骗术而打人他们内部。但当他当了四年萨满学徒之后，"越来越感到他们的治病方法的确有效"，最后，"他不仅没有戳穿萨满的鬼把戏，反而继续从事着萨满的活动，而且名声大振。"[2] 近年来，国内外不少心理学家和医学家认为，信心疗法可以消除患者的抑郁心理，增强战胜疾病的信心从而恢复和增强体内自身的免疫功能，甚至可以征服癌症。因此，对于我国古代民间十分流行的巫术（包括符箓）治病习俗，有必要进行多侧面的深入研究。

文化是人类学认为，文化整合的。就是说构成文化的诸要素或特质不仅仅是习俗的随机拼凑，而是在大多数情况下相互适应或和谐一致的。如果我们把中国古代民间信仰习俗放到当时的特定环境进行考察，我们将会发现，在社会效果上，它们既有消极的影响，也有积极的作用。谨以禁忌与善恶报应习俗为例。

禁忌习俗在古代社会生活中极其普遍，它的流行，的确在中国历史上造成了很大的危害。如：三月寒食火禁害死过不少人；对妇女生孩子的忌讳曾使妇婴的生命受到严重威胁；对二月、五月及与父母同月生的小孩的忌讳，曾使不少无辜小生命丧生；对妇女的禁忌，阴碍了妇女在社会生活中发挥积极性和创造性，关于裁衣、动土、迁徙等的禁忌，对生产、生活的影响所在不小。更重要的是，它让人动辄得咎，"使人拘面多所畏，"[3] 束缚了人们的思想。"但是，正如被可怜的温克尔先生在证人席上揭露后的匹克威克先生一样，迷信身上大约也能够找到那么一点点长处。"[4] 我们当然不会象弗雷泽先生那样"认为有益的社会缺席部分地是建

---

① 卡·恩伯、梅·恩伯：《文化的变异》第486页，辽宁人民出版社1988年版。

② 《文化的变异》第484—485页。

③ 《史记·太史公自序》。

④ 弗雷泽：《魔鬼的律师·导言》，东方出版社1988年版。

筑在迷信这一基础之上的"但在特定的历史环境下，迷信——在这里是禁忌——往往会具有堪使后人惊讶的特殊社会功用。

禁忌习俗有助于社会秩序的稳定和延续。因为为尊者讳、为贤者讳行为的结果，加强了人们对统治机构，特别是君主政体政府的尊重，从而大大有助于社会秩序的建立和延续。

禁忌习俗有助于保障私有财产制度。禁忌具有习惯法的性质。我国很多少数民族中具有的路不拾遗、夜不闭户、敬老扶弱、互相帮助等行为模式，其中虽有原始共产主义遗风存在，但在很大程度上，可说是依靠习惯法或者说禁忌约束和规范的结果。

禁忌习俗有助于建立更为严格的两性道德规范。古代社会对于未婚男女、已婚男女、翁媳之间、叔嫂之间等都有许多禁制。这些禁制，无疑构成了青年男女互相接触了解、自由恋爱无法逾越的屏障，但它却可以加强人们对婚姻的尊重，从而大大有助于在已婚和未婚者中建立更为严格的两性道德规范，特别是对于古代社会缺乏爱情基础、两性极不平等的婚姻，这些禁制，有助于维持家庭和社会的稳定。

此外，古代源于植物崇拜、五行崇拜，严禁砍伐神树林、风水林的禁忌，以及先秦春秋修火禁的习俗，有助于保护森林植被；关于族内婚的禁忌有利于优生；源自生活实践的禁忌，则有助于生活经验的传播，尽管是以非科学的方式。出于教育孩子的目的而设的禁忌，也有助于孩子们在这种带有强制性的训谕中逐渐懂得为人处世的道理。比如"吃饭不许剩碗底"，剩碗底男孩子将来要娶个麻太太，女孩子要嫁个麻丈夫；不能打人骂人，说谎话做坏事，否则雷公会劈，等等。这类禁忌的设立，未尝不是教育孩子的好办法。

统治机构、私有财产、婚姻制度是支撑人类文明社会的主要支柱，动摇了它们，就是从根本上动摇了社会。因此，如果说统治机构、私有财产、婚姻制度对于文明社会的存在确是有益的、不可或缺的，那么，顺理成章地，禁忌习俗也由于曾经加强了所有

这些制度而对人类社会作出了贡献。至少在相当长的历史时期是这样。

善恶报应信仰的社会影响同样也包含消极和积极两个方面。就消极方面言之，它使人们满足于鬼神赏善罚恶的自我陶醉而放弃对封建专制压迫的反抗斗争，它在本质上是有利于地主阶级的统治的。它使人们形成了以"忍"为核心的处世哲学，天长日久，使中国人身上的人格尊严和荣誉感消磨殆尽，最终煅成了以"忍"为核心的奴性心理，成为中华民族心理上一个重大缺陷。最后，在报应观念中，最根本的就是以人事影响天然的那种巫术的成分，认为人的行为绝对地决定了事物的进程或结果。这种信念，使人们醉心于神奇和超自然的事物，对一切已有的知识和经验不足以解释的事物，都会以神为最终原因来解释，而惰于探索和不承认事物的物质规则性和导致坏现象的真正原因。千百年的潜移默化，使人们失却任何批判地思维的能力，而习惯于相信一切荒诞不稽的事情，最终影响了我国自然科学和社会的进步。

善恶报应的消极影响是巨大的，它的积极作用同样令人震惊。人们为了满足各种各样的世俗目的，为了求得今生的富贵和来世的幸福，莫不虔心行善积德。于是，食素焚香、供佛布施、刻经造像者有之，出资建郡学、修缮县学者有之，建义学义庄者有之，出财物赈济贫困、散药石以济病人者有之，数十年如一日修桥梁造码头筑坡塘者有之。凡此之类，大多属有钱财者为之，所以，一般老百姓所从事的，是不费钱的"大众功德"。如指引迷路行人，指点涉水深浅，剪道旁荆棘免刺人衣，除挡路瓦石免蹶人足，泥泞中安石块，断绝处架木板，黑暗中照人一灯，遇急病无人料理者代请医调治，掩埋孤尸遗骨，拾财物主动还人，诚实不欺，守信重义，凡此种种，不胜枚举。

由于古人笃信善恶报应，既期望神灵赐予福佑，更惧其施降惩罚，遂使善恶报应在调整封建时代人际关系、抑恶扬善美化社会风尚方面产生了堪使后人叹为观止的巨大作用。它使人互敬互

让，有无相助、患难相救，死伤相恤，形成一个和睦友好，俨如一家的邻里和社会关系。古代民众，凡遇他人有酗酒赌博、斗殴聚讼，言行逾违，怠惰不节等过失行为，必相规劝；凡遇邻里有红白庆吊之事，必量其力之大小，度其情之亲疏以相助；凡遇水火、盗贼、疾病、死丧、孤弱、诬枉、贫乏诸不幸事故，必相恤相救。乡有其约，约定成俗，其俗之美，宋代南北两京堪为代表。① 阿克巴尔曾由衷赞叹："在表示尊敬、荣誉和沿守礼节方面，世界上没有人能和他们相比。"② 它使人们敬老爱幼，养生送死，勤劳节俭，进一步发扬了中华民族孝、勤俭的传统美德。此外，善恶报应还以其"恶有恶报"的巨大威慑力量，担负起"社会监察"和改造"失足者"的社会重任，使放荡无羁者惧于"报应"的神威而不敢为非作歹，折节自新，社会上时时鸣奏出"浪子回头"的凯歌。它那神奇的威力，还使一些富得"惜福"，不敢过于奢侈，使剥削者不敢非理求富，过分刻薄。甚至可使为将领兵者不敢妄杀无辜，为官作宦者谨于吏事，使封建帝王也为之修政事，理狱讼，特别是在天降灾祸、地呈异兆之时。我们当然不能过高估价禁忌或善恶报应的社会效果，但也不能离开特定的历史环境而简单否定这些信仰习俗的历史作用。"恐惧产生神"。神既产生，就必然对恐惧和痛苦具有一定程度的缓解和消弭的作用。我国古代各种各样几乎笼罩着全部社会生活的信仰习俗，是当时特定历史条件的产物。即沉重的自然和社会力量的压迫，导致了劳苦大众的极端贫困与愚昧，面面碰壁的生活，使他们需要多方面的藉慰与心理代偿。而每一种信仰习俗，也真的从各自的角度给予人们以不同程度的心理代偿与满足。因此，从某种意义上说，各种信仰习俗乃至宗教，是人类自我保护、维持生存的一种本能。

---

① 参见《梦华录》卷5《民俗》载北宋东京民风，《梦粱录》卷18言南宋临安民风。

② 阿克巴尔：《中国纪行》第六章。

信仰习俗的个别效用汇合成整个信仰习俗的整体效应，在整合的文化体系中扮演了极为重要的角色。就是说，民间信仰习俗对人民生活和社会秩序的稳定，以至对社会生产的发展，有其特殊的历史功用。因为，当上层建筑与经济基础基本相适，生产力不断向前发展的时候，在人民群众千百次的反抗斗争都以失败而告终，既使斗争胜利也只是少数人上升为统治阶级而广大人民群众仍无法改变其受奴役被剥削的命运的时候，各种信仰习俗的心理代偿乃至麻醉的功能可能就是具有极重要的作用的。因为它可使饱受各种痛苦和屈辱的人们避免陷入无休无止的精神分裂的折磨，可以获得心理的平衡。而心理平衡了的人们，就可以从事各种生产活动，推动社会的发展。如果我们承认社会稳定和人们心理平衡是社会发展的基本条件，承认条件不成熟而鼓动人民起义是导致失败与无谓牺牲的"左倾盲动"，我们是否应该认真研究各种信仰习俗在古代社会的具体功用呢？

但是，当旧上层建筑开始成为经济基础发展的障碍以后，特别是当人民群众已经成为国家和社会的主人，追求人生幸福已经能够成为现实而不再是海市蜃楼般的幻想的时候，各种并非俗信的信仰习俗，就主要成为阻碍历史变革和社会进步的惰性因素了。因为在一个充斥着迷信与愚昧的社会里，少数人也很难超然自拔，科学与技术既难以萌生，也难以普及。近年来，有关看相、算命、占星、择吉（旧皇历的翻版）、风水术之类的印刷品不断泛滥，由乡镇进入大城市，由手抄私印到公开出版。到 1988 年末 1989 年上半年形成全国范围的潮流。这实质上是封建愚昧大普及，是我国思想文化上的大倒退，为社会上土葬修坟、建庙续家谱、烧香拜佛、看风水等封建迷信活动制造和提供了理论基础。这是有百害而无一益的。它的社会基础，则是我国社会生产力和科学技术的相对落后和群众文化水平的相对低下。此外，信仰习俗本身所具有的某些特殊功能，也是不可忽视的重要因素。"人们所以相信，

是因为其中有真东西一在。"[1] 这表明，我们不仅要在大力发展生产的同时，长期开展批判各种迷信和普及科学的艰苦工作，还要深入研究各种信仰习俗所以能够迷惑人的奥秘。否则，我们就难以彻底扫除各种迷信习俗并建设社会主义的新型文化。

① 帕斯卡尔：《思想录》第403页，商务印书馆1985年版。